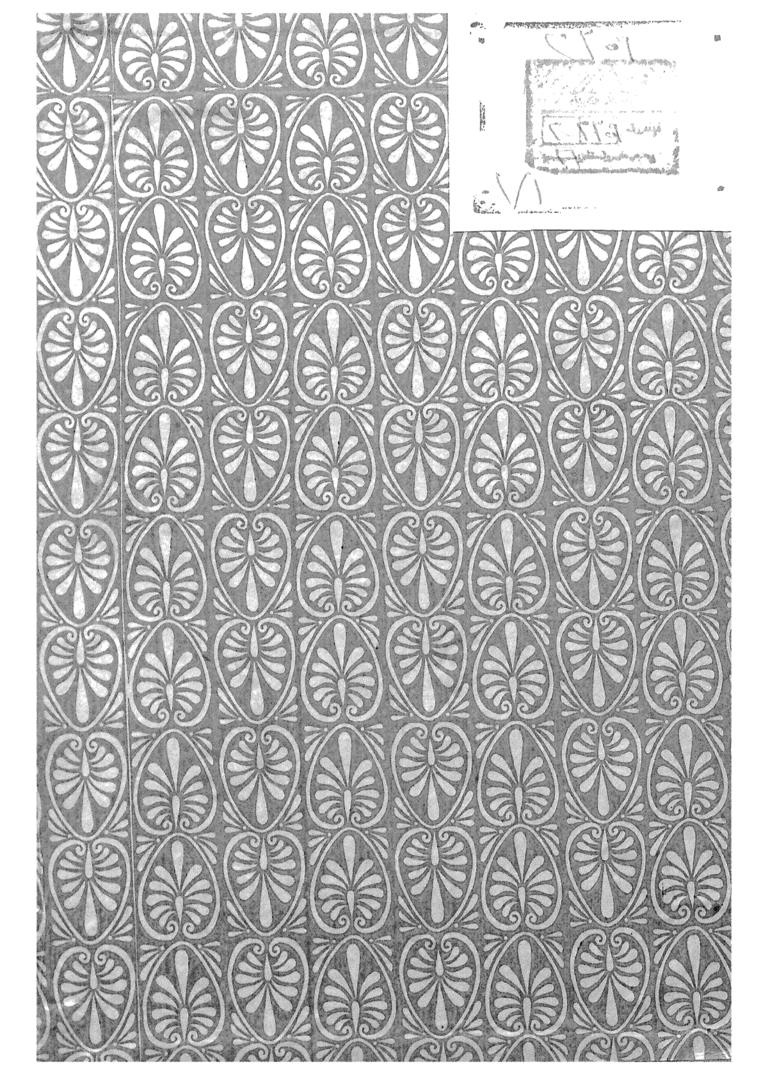
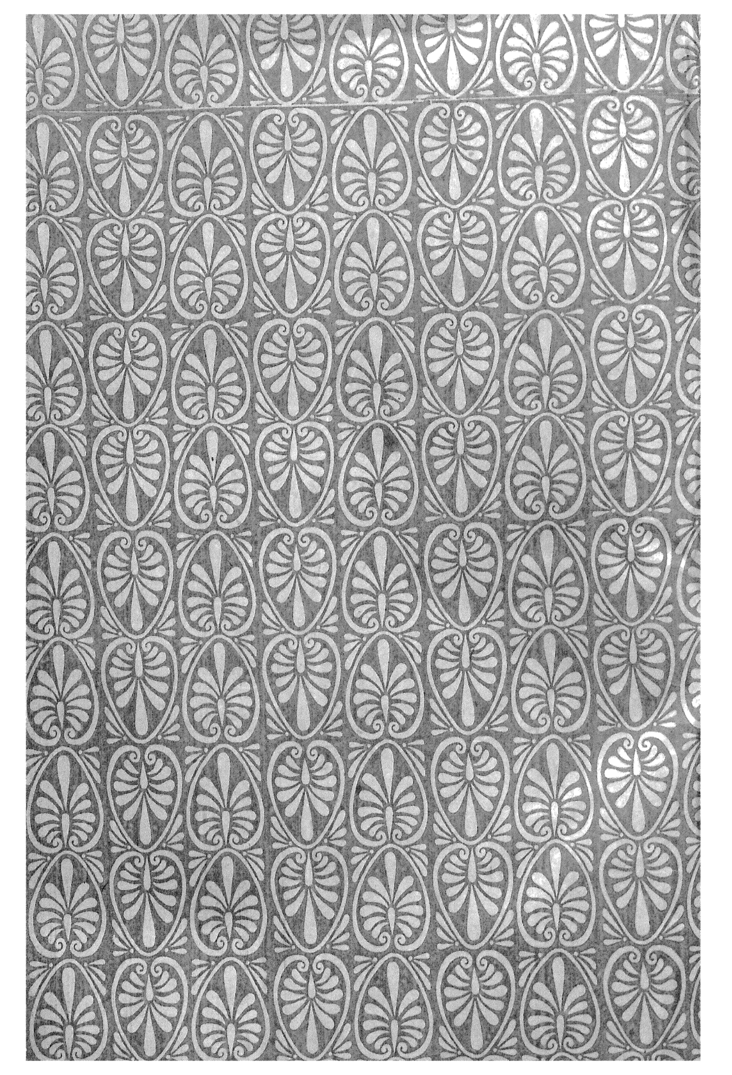
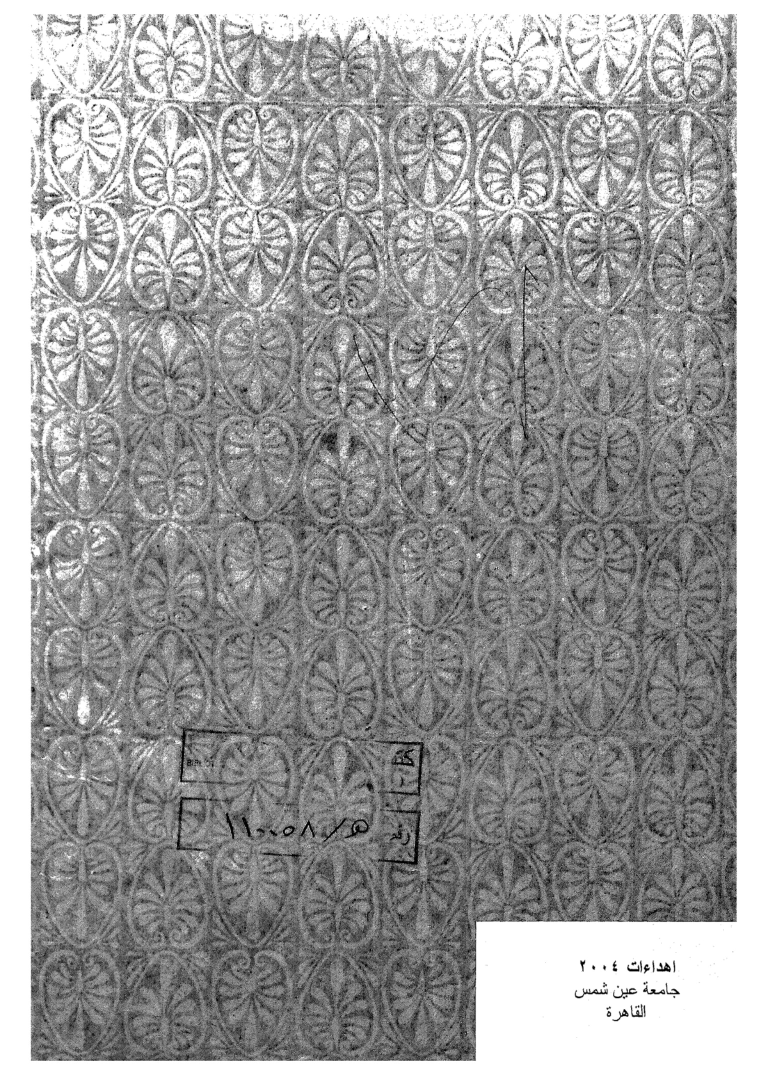
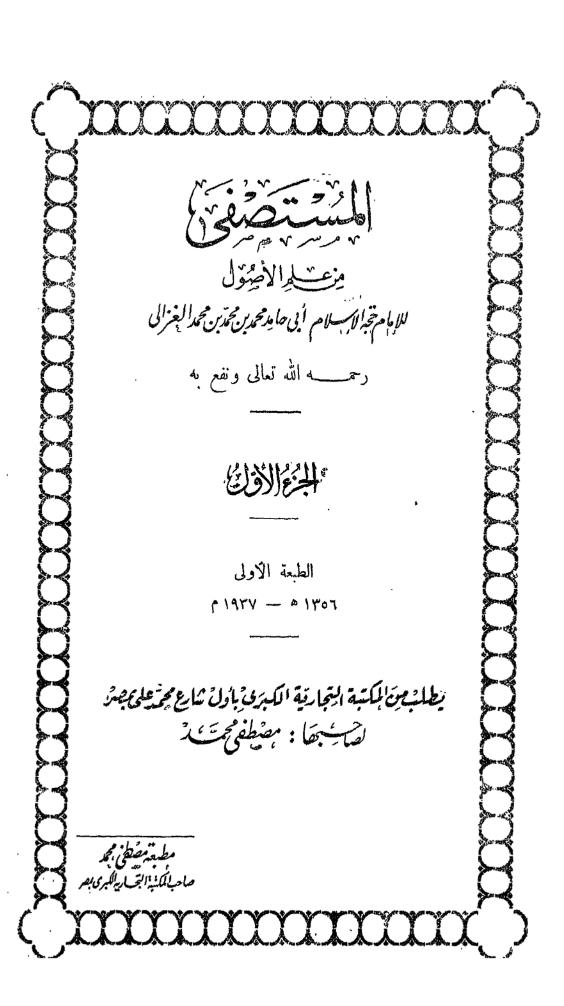










المستصفى

من علم الأصول

للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

رحمه الله تعالى ونفع به

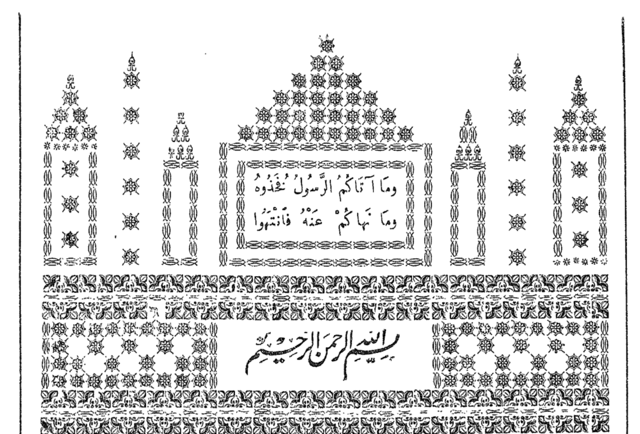
الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر
لصاحبها : مصطفى محمد

مطبعة مصطفى محمد
صاحب المكتبة التجارية الكبرى بمصر



الحمد لله القوى القادر ، الولى الناصر ، اللطيف القاهر ، المنتقم الغافر ، الباطن الظاهر ، الأول الآخر. الذى جعل العقل أربح الكنوز والذخائر ، والعلم أربح المكاسب والمتاجر ، وأشرف المعالى والمفاخر ، وأكرم المحامد والمآثر ، وأحمد الموارد والمصادر — فشرفت بإثباته الأقلام والمحابر ، وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر ، وتحلت برقومه الأوراق والدفاتر ، وتقدم بشرفه الأصاغر على الأكابر ، واستضاءت بهائه الأسرار والضمائر ، وتنورت بأنواره القلوب والبصائر ، واستحقر فى ضيائه ضياء الشمس الباهر ، على الفلك الدائر ، واستصغر فى نوره الباطن ما ظهر من نور الأحداق والنواظر ؛ حتى تغلغل بضيائه فى أعماق المغمضات جنود الخواطر ، وإن كلت عنها النواظر ، وكثفت عليها الحجب والسواتر . والصلاة على محمد رسوله ذى العنصر الطاهر ، والمجد المتظاهر ، والشرف المتناصر ، والكرم المتقاطر ، المبعوث بشيراً للمؤمنين ، ونذيراً للكافرين ، وناسخاً بشرعه كل شرع غابر ، ودين داثر ، المؤيد بالقرآن المجيد الذى لا يمله سامع ولا آثر ، ولا يدرك كنه جزالته ناظم ولا ناثر ، ولا يحيط بعجائبه وصف واصف ولا ذكر ذاكر ، وكل بليغ دون ذوق فهم جليات أسراره قاصر ، وعلى آله وأصحابه وسلم كثيراً كثرة ينقطع دونها عمر العادّ الحاصر

﴿أما بعد﴾ فقد تناطق قاضى العقل ، وهو الحاكم الذى لا يعزل ولا يبدل ، وشاهد الشرع ، وهو الشاهد المزكى المعدل — بأن الدنيا دار غرور ، لا دار سرور ، ومطية عمل ، لا مطية كسل ، ومنزل عبور ، لا متنزه حبور ، ومحل تجارة ، لا مسكن عمارة ، ومتجر بضاعتها الطاعة ، وربحها الفوز يوم تقوم الساعة . والطاعة طاعتان : عمل ، وعلم . والعلم أنجحها وأربحها ؛ فانه أيضاً من العمل ، ولكنه عمل القلب الذى هو أعز الأعضاء ، وسعى العقل الذى هو أشرف الأشياء ؛ لأنه مركب الديانة ، وحامل الأمانة ، إذ عرضت على الأرض والجبال والسماء ، فأشفقن من حملها وأبين أن يحملنها غاية الإباء

ثم العلوم ثلاثة : عقلى محض لا يحث الشرع عليه ، ولا يندب إليه ، كالحساب ، والهندسة ، والنجوم ،

وامثاله

وأمثاله من العلوم . فهى بين ظنون كاذبة لائقة (١) و « إن بعض الظن إثم » . و بين علوم صادقة لا منفعة لها ونعوذ بالله من علم لا ينفع . وليست المنفعة فى الشهوات الحاضرة ، والنعم الفاخرة ؛ فانها فانية دائرة ، بل النفع ثواب دار الآخرة . و نقلى محض ، كالأحاديث والتفاسير . والخطب فى أمثالها يسير ؛ إذ يستوى فى الاستقلال بها الصغير والكبير ؛ لأن قوة الحفظ كافية فى النقل ، وليس فيها مجال للعقل . وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأى والشرع . وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ؛ فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل : فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على محض التقليد الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد . ولأجل شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعى الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا ، وأجلهم شانا ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً ، فتقاضانى ـ فى عنفوان شبابى ـ اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة ، والأولى أن أصرف إليه من مهلة العمر صدرا ، وأن أخص به من متنفس الحياة قدراً ، فصنفت كتباً كثيرة فى فروع الفقه وأصوله ، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ، ومعرفة أسرار الدين الباطنة ، فصنفت فيه كتبا بسيطة ككتاب « إحياء علوم الدين » ، ووجيزة ككتاب « جواهر القرآن » ووسيطة ككتاب « كيمياء السعادة » ، ثم ساقنى قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس والافادة ، فاقترح على طائفة من محصلى علم الفقه تصنيفاً فى أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق ، و إلى التوسط بين الإخلال والإملال ـ على وجه يقع فى الفهم دون كتاب « تهذيب الأصول » لميله إلى الاستقصاء والاستكثار ، وفوق كتاب « المنخول » لميله إلى الإيجاز والاختصار ـ فأجبتهم إلى ذلك مستعيناً بالله ؛ وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعانى ؛ فلا مندوحة لأحدهما عن الثانى ؛ فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب ، يطلع الناظر فى أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ، و يفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه ، فكل علم لا يستولى الطالب فى ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه ؛ فلا مطمع له فى الظفر بأسراره ومباغيه . وقد سميته ﴿ كتاب المستصفى من علم الأصول ﴾ . والله تعالى هو المسئول لينعم بالتوفيق ، ويهدى إلى سواء الطريق ، وهو باجابة السائلين حقيق .

صدر الكتاب

اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قد رتبناه وجمعناه فى هذا الكتاب ، وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب . المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد . والأقطاب هى المشتملة على لباب المقصود . ولنذكر فى صدر الكتاب : معنى أصول الفقه وحده وحقيقته أولا ، ثم مرتبته ونسبته إلى العلوم ثانياً ، ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثاً ، ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعاً ، ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامساً .

بيان حدّ أصول الفقه

اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه مالم تعرف أولا معنى الفقه . والفقه : عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع ـ يقال : فلان يفقه الخير والشر ـ أى يعلمه و يفهمه ـ ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة ، حتى لا يطلق ـ بحكم العادة ـ اسم الفقيه على متكلم ، وفلسفى ونحوى ومحدث ومفسر ، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب ، والحظر ، والإباحة ، والندب ، والكراهة . وكون العقد صحيحاً وفاسداً و باطلا . وكون العبادة قضاء ، وأداء وأمثاله .

(١) قوله لائقة : كذا فى الأصل بهمزة قبل القاف ، من اللياقة . وانظره . كتبه مصححه .

ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاما عقلية ـ أى مدركة بالعقل ـ ككونها أعراضا ، وقائمة بالمحل ، ومخالفة للجوهر ، وكونها أكوانا حركة وسكوناً وأمثالها . والعارف بذلك يسمى متكلماً ـ لا فقيهاً . وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها ، فإنما يتولى الفقيه بيانها . فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام ، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل . فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً : مشتمل على أدلة الأحكام ، ووجوه دلالتها ، ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص فى مسئلة النكاح بلا ولى على الخصوص ، ودلالة آية خاصة فى مسئلة متروك التسمية على الخصوص . وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال ، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع ، ولشرائط صحتها وثبوتها ، ثم لوجوه دلالتها الجملية : إما من حيث صيغتها ، أو مفهوم لفظها ، أو مجرى لفظها ، أو معقول لفظها ـ وهو القياس ـ من غير أن يتعرض فيها لمسئلة خاصة ، فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه . وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة ، وشروط صحتها ، ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه .

بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم

اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب ، والحساب ، والهندسة وليس ذلك من غرضنا . وإلى دينية كالكلام ، والفقه ، وأصوله ، وعلم الحديث ، وعلم التفسير ، وعلم الباطن ـ أعنى علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة ـ وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية ، فالعلم الكلى ـ من العلوم الدينية ـ هو الكلام ، وسائر العلوم من الفقه وأصوله ، والحديث ، والتفسير علوم جزئية ؛ لأن المفسر لا ينظر إلا فى معنى الكتاب خاصة ، والمحدث لا ينظر إلا فى طريق ثبوت الحديث خاصة ، والفقيه لا ينظر إلا فى أحكام أفعال المكلفين خاصة ، والأصولى لا ينظر إلا فى أدلة الأحكام الشرعية خاصة ، والمتكلم هو الذى ينظر فى أعمّ الأشياء وهو الموجود ، فيقسم الموجود ، أولا إلى قديم وحادث ، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض ، ثم يقسم العرض إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، وإلى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد ، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض ، ثم ينظر فى القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث ، بل لابد أن يكون واحداً ، وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه وأحكام تجوز فى حقه ولا تجب ولا تستحيل ، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال فى حقه ، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه ، وأن العالم فعله الجائز ، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث ، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة ، وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات ، وأن هذا الجائز واقع . عند هذا ينقطع كلام المتكلم ، وينتهى تصرف العقل ، بل العقل يدل على صدق النبى ، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبى بالقبول ما يقوله فى الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى أيضاً باستحالته . فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه ؛ إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سببا للسعادة فى الآخرة ، وكون المعاصى سبباً للشقاوة ، لكنه لا يقضى باستحالته أيضا ، ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه . فاذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق . فهذا ما يحويه علم الكلام .

فقد عرفت من هذا أنه يبتدىء نظره فى أعم الأشياء أولا وهو الموجود ، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذى ذكرناه ، فيثبت فيه مبادىء سائر العلوم الدينية : من الكتاب ، والسنة ، وصدق الرسول ، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب . فينظر فى تفسيره ، ويأخذ المحدث واحداً خاصا ــ وهو السنة ــ فينظر فى طرق ثبوتها ، والفقيه يأخذ واحداً خاصاً ــ وهو فعل المكلف ــ فينظر فى نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة ، ويأخذ الأصولى واحداً خاصاً ــ وهو قول الرسول الذى دلّ المتكلم على صدقه فينظر فى وجه دلالته على الأحكام : إما بملفوظه ، أو بمفهومه ، أو بمعقول معناه ومستنبطه . ولا يجاوز نظر الأصولى قول الرسول عليه السلام وفعله ، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله ، والإجماع يثبت بقوله . والأدلة هى الكتاب والسنة والإجماع فقط . وقول الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يثبت صدقه وكونه حجة فى علم الكلام ، فاذاً الكلام هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها ؛ فهى جزئية بالإضافة إلى الكلام . فالكلام هو العلم الأعلى فى الرتبة ؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات

﴿ فان قيــل ﴾ : فليكن من شرط الأصولى والفقيه والمفسر والمحــدث أن يكون قد حصل علم الكلام ؛ لأنه قبل الفراغ من الكلى الأعلى : كيف يمكنه النزول إلى الجزئى الأسفل ؟ ﴿ قلنا ﴾ ليس ذلك شرطاً فى كونه أصولياً وفقيهاً ومفسراً ومحدثاً ، وإن كان ذلك شرطاً فى كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية ، وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم ، ويطلب برهان ثبوتهــا فى علم آخر . فالفقيه ينظر فى نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع فى أمره ونهيه ، وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختيارية للمكلفين ؛ فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان ، وأنكرت طائفة وجود الأعراض ، والفعل عرض . ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع ، وأن لله تعالى كلاما قائماً بنفسه هو أمر ونهى ، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد ، وينظر فى نسبة الفعل إلى الخطاب ، فيكون قد قام بمنتهى علمه . وكذلك الأصولى يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ، ثم ينظر فى وجوه دلالته وشروط صحته ، فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة فى مبادى علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى ؛ فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر .

بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة

اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولى فى وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ، فوجب النظر فى الأحكام ، ثم فى الأدلة وأقسامها ، ثم فى كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ، ثم فى صفات المقتبس الذى له أن يقتبس الأحكام ، فإن الأحكام ثمرات ، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة فى نفسها ، ولها مثمر ، ومستثمر ، وطريق فى الاستثمار . والثمرة هى الأحكام أعنى الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها . والمثمر هى الأدلة ، وهى ثلاثة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع فقط . وطرق الاستثمار هى وجوه دلالة الأدلة وهى أربعة : إذ الأقوال إما أن تدل على الشىء بصيغتها ومنظومها ، أو بفحواها ومفهومها وباقتضائها وضرورتها ، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها ، والمستثمر هو المجتهد ، ولا بد من معرفة صفاته شروطه وأحكامه ، فإذاً جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب : القطب الأول فى الأحكام والبداءة بها أولى ؛ لأنها الثمرة المطلوبة . القطب الثانى فى الأدلة وهى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ــ وبها التثنية ؛ إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر . القطب الثالث فى طريق الاستثمار ، وهو وجوه دلالة الأدلة ، وهى

أربعة : دلالة بالمنظوم ، ودلالة بالمفهوم ، ودلالة بالضرورة والاقتضاء ، ودلالة بالمعنى المعقول . القطب الرابع فى المستثمر ، وهو المجتهد الذى يحكم بظنه ، ويقابله المقلد الذى يلزمه اتباعه ؛ فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما .

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة)

لعلك تقول : أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة ، فكيف يندرج جملتها تحت هذه الأقطاب الأربعة ؟ فنقول : ﴿القطب الأول﴾ هو الحكم ، وللحكم حقيقة فى نفسه وانقسام ، وله تعلق بالحاكم ، وهو الشارع والمحكوم عليه ، وهو المكلف ، وبالمحكوم فيه ، وهو فعل المكلف ، وبالمظهر له ، وهو السبب والعلة . ففى البحث عن حقيقة الحكم فى نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع ، وليس وصفاً للفعل ، ولا حسن ولا قبح ، ولا مدخل للعقل فيه ، ولا حكم قبل ورود الشرع . وفى البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحظور ، والمندوب والمباح والمكروه ، والقضاء والأداء ، والصحة والفساد ، والعزيمة والرخصة ، وغير ذلك من أقسام الأحكام . وفى البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله ، وأنه لا حكم للرسول ، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق ، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه ، لا حكم لغيره . وفى البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسى ، والمكره والصبى ، وخطاب الكافر بفروع الشرع ، وخطاب السكران ، ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز . وفى البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالأفعال – لا بالأعيان – وأنه ليس وصفاً للأفعال فى ذواتها . وفى البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلة والشرط والمحل والعلامة ؛ فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول ، أوردها الأصوليون مبددة فى مواضع شتى لا تتناسب ولا تجمعها رابطة ، فلا يهتدى الطالب إلى مقاصدها ووجه الحاجة إلى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . ﴿القطب الثانى﴾ فى المثمر ، وهو الكتاب والسنة والإجماع . وفى البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكتاب وما هو منه وما ليس منه ، وطريق إثبات الكتاب ، وأنه التواتر فقط ، وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وعربية وعجمية . وفى البحث عن السنة يتبين حكم الأقوال والأفعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر وآحاد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات رواتها : من عدالة وتكذيب إلى تمام كتاب الأخبار ، ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فإنه لا يرد إلا عليهما . وأما الإجماع فلا يتطرق النسخ إليه . وفى البحث عن أصل الإجماع تتبين حقيقته ودليله وأقسامه وإجماع الصحابة وإجماع من بعدهم إلى جميع مسائل الإجماع ﴿القطب الثالث فى طرق الاستثمار وهى أربعة﴾ الأولى دلالة اللفظ من حيث صيغته ، وبه يتعلق النظر فى صيغة الأمر والنهى والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر فى كتاب الأوامر والنواهى والعموم والخصوص نظر فى مقتضى الصيغ اللغوية . وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب . وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضاؤه فيتضمن جملة من إشارات الألفاظ كقول القائل : أعتق عبدك عنى ، فتقول أعتقت فإنه يتضمن حصول الملك للملتمس ولم يتلفظا به لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه . وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ : فهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضى القاضى وهو غضبان » فإنه يدل على الجائع والمريض والحاقن بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس ، وينجر إلى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه . ﴿القطب الرابع : فى المستثمر﴾ وهو المجتهد ، وفى مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد ، وصفات المقلد ، والموضع الذى يجرى فيه الاجتهاد دون الذى لا مجال للاجتهاد فيه

والقول

والقول فى تصويب المجتهدين ، وجملة أحكام الاجتهاد . فهذه جملة ماذكر فى علم الأصول . وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الأقطاب الأربعة.

(بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها)

اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ : المعرفة ، والدليل ، والحكم ؛ فقالوا : إذا لم يكن بدّ من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلابد أيضاً من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة ـ أعنى العلم ـ ثم العلم المطلوب لاوصول إليه إلا بالنظر ، فلابد من معرفة النظر، فشرعوا فى بيان حد العلم والدليل والنظر ، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية ، وإقامة الدليل على النظر على منكرى النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة ، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام . وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم ؛ فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول ، فذكروا فيه من معانى الحروف ومعانى الإعراب جملا هى من علم النحو خاصة ، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ماوراء النهر، كأبى زيد رحمه الله تعالى وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول ؛ فانهم وإن أوردوها فى معرض المثال ، وكيفية إجراء الأصل فى الفروع فقد أكثروا فيه وعذر المتكلمين فى ذكر حد العلم والنظر والدليل فى أصول الفقه . أظهر من عذرهم فى إقامة البرهان على إثباتها مع المنكرين ؛ لأن الحديث يثبت فى النفس صور هذه الأمور ولا أقل من تصورها إذا كان الكلام يتعلق بها ، كما أنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس لمن يخوض فى الفقه . وأما معرفة حجية الإجماع وحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه ، فذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول، كما أن ذكر حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد فى الفقه استجرار الأصول إلى الفروع . وبعد أن عرفناك إسرافهم فى هذا الخلط : فإنا لا نرى أن نخلى هذا المجموع عن شىء منه ؛ لأن الفطام عن المألوف شديد ، والنفوس عن الغريب نافرة ، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم فى جملة العلوم : من تعريف مدارك العقول ، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها تبييناً بليغاً تخلو عنه مصنفات الكلام

مقدمة الكتاب

نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقى وشرط البرهان الحقيقى وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه فى كتاب (محك النظر)، وكتاب (معيار العلم) . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هى مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا ، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول ؛ فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه.

بيان حصر مدارك العلوم النظرية فى الحد و البرهان

اعلم أن إدراك الأمور على ضربين : إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة ، والعالم

والحادث والقديم وسائر مايدل عليه بالأسامى المفردة . الثانى إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفى أو الاثبات ، وهو أن تعلم أولا معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد . ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم ، وهما أيضاً أمران مفردان ، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد بالنفى أو الإثبات كما ينسب القدم إلى العالم بالنفى ، فتقول : ليس العالم قديماً . وتنسب الحدوث إليه بالإثبات فتقول : العالم حادث . والضرب الأخير هو الذى يتطرق إليه التصديق والتكذيب . وأما الأول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب إذ لا يتطرق التصديق إلا إلى خبر ، وأقل مايتركب منه جزآن مفردان : وصف ، وموصوف ـ فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بنفى أو إثبات صدق أو كذب . فأما قول القائل : حادث أو جسم أو قديم فافراد ليس فيها صدق ولا كذب ، ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين ، فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها ، إذ الألفاظ مثل المعانى فحقها أن تحاذى بها المعانى ، وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقاً ، فقالوا : العلم إما تصوّر ، وإما تصديق . وسمى بعض علمائنا الأول : معرفة، والثانى : تأسيا بقول النحاة فى قولهم : المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد ، إذ تقول عرفت زيداً ، والظن يتعدى إلى مفعولين : إذ تقول ظننت زيداً عالماً ، ولا تقول ظننت زيداً ولا ظننت عالماً ، والعلم من باب الظن ، فتقول علمت زيداً عدلا ، والعادة فى هذه الاصطلاحات مختلفة . وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة فى الألقاب فنقول الآن : إن الإدراكات صارت محصورة فى المعرفة والعلم ، أو فى التصوّر والتصديق . وكل علم تطرق إليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان ـ أى تصوران ـ فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ؟ ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ؟ ومعرفة المفردات قسمان : أولى ـ وهو الذى لا يطلب بالبحث ، وهو الذى يرتسم معناه فى النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والشىء ، وككثير من المحسوسات ، ومطلوب وهو الذى يدل اسمه منه على أمر جملى غير مفصل ولا مفسر ، فيطلب تفسيره بالحد . وكذلك العلم ينقسم إلى أولى كالضروريات ، وإلى مطلوب كالنظريات . والمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد ، والمطلوب من العلم الذى يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالبرهان ، فالبرهان والحد هو الآلة التى بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة ، فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامتين : دعامة فى الحد ، ودعامة فى البرهان .

الدعامة الأولى فى الحد

ويجب تقديمها ، لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات ، وتشتمل على فنين : فن يجرى مجرى القوانين وفنّ يجرى مجرى الامتحانات لتلك القوانين (الفن الأول فى القوانين) وهى ستة : القانون الأول : إن الحد إنما يذكر جواباً عن سؤال فى المحاورات ، ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال ، بل عن بعضه . والسؤال طلب ، وله لا محالة مطلوب وصيغة ، والصيغ والمطالب كثيرة ، ولكن أمهات المطالب أربع : (المطلب الأول مايطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران : إما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود ؟ أو يطلب حال الموجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر ؟ وهل الله تعالى متكلم ، وآمر ، وناه ؟ (المطلب الثانى مايطلب بصيغة ما) ويطلق لطلب ثلاثة أمور : الأول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدرى العقار : ما العقار ؟ فيقال له : الخمر ـ إذا كان يعرف لفظ الخمر . الثانى أن يطلب لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسئول عنه من غيره كيفما كان الكلام ، سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته ، أو حقيقة ذاته ،

كما سيأتى الفرق بين الذاتى والعرضى كقول القائل : ما الخمر ؟ فيقال : هو المائع الذى يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة ، ويحفظ فى الدن . والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته ، بل يجمع من عوارضه ولوازمه مايساوى بجملته الخمر ، بحيث لايخرج منه خمر ولا يدخل فيه ماليس بخمر . والثالث : أن يطلب به ماهية الشىء وحقيقة ذاته كمن يقول : ما الخمر ؟ فيقال : هو شراب مسكر معتصر من العنب ، فيكون ذلك كاشفا عن حقيقته ثم يتبعه لامحالة التميز . واسم الحد فى العادة قد يطلق على هذه الاوجه الثلاثة بالاشتراك ، فلنخترع لكل واحد اسما ، ولنسم الأول حداً لفظيا ، إذ السائل لايطلب به إلا شرح اللفظ ، ولنسم الثانى حداً رسميا ، اذ هو مطلب مرتسم بالعلم غير متشوف إلى درك حقيقة الشىء ، ولنسم الثالث حداً حقيقياً ، اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشىء . وهذا الثالث شرطه أن يشتمل على جميع ذاتيات الشىء ، فانه لو سئل عن حد الحيوان ، فقيل جسم حساس ، فقد جىء بوصف ذاتى وهو كاف فى الجمع والمنع ولكنه ناقص ، بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالارادة ، فان كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين . فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكتفى بالحساس وإن لم يقل انه جسم أيضاً (المطلب الثالث مايطلب بصيغة لم) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما سيأتى حقيقته (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أى) وهو الذى يطلب به تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما إذا قيل : ما الشجر ؟ فقيل إنه جسم ، فينبغى أن يقال أى جسم هو ؟ فيقول : نام . وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل فى مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود :

(القانون الثانى)

ان الحادّ ينبغى أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية ، وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول : المعنى إذا نسب الى المعنى الذى يمكن وصفه به وجد بالاضافة الى الموصوف : إما ذاتيا له ويسمى صفة نفس ، وإما لازما ويسمى تابعا ، وإما عارضاً لايبعد أن ينفصل عنه فى الوجود . ولا بد من اتقان هذه النسبة ، فانها نافعة فى الحد والبرهان جميعاً . أما الذاتى فانى أعنى به كل داخل فى ماهية الشىء وحقيقته دخولا لايتصور فهم المعنى دون فهمه ، وذلك كاللونية للسواد والجسمية للفرس والشجر ، فان من فهم الشجر ، فقد فهم جسما مخصوصا ، فتكون الجسمية داخلة فى ذات الشجرية دخولا به قوامها فى الوجود والعقل لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرية . وكذا الفرس ، ولو قدر خروجها عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن ، وما يجرى هذا المجرى فلا بد من ادراجه فى حد الشىء ، فمن يحد النبات يلزمه أن يقول : جسم نام لامحالة . وأما اللازم فما لايفارق الذات البتة ، ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس ، فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجارى العادات باللزوم ويعتقده ، ولكنه من توابع الذات ولوازمه ، وليس بذاتى له ، وأعنى به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له ، إذ الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات ، بل يفهم الجسم الذى هو أعم منه وإن لم يخطر بباله ذلك ، وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض، لايتصور مفارقته له ، ولكن فهم الارض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة ، فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان ، فانا نعلم أولا حقيقة الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا ، ولا يمكننا أن نعلم الأرض والسماء مالم نعلم الجسم . وأما العارض : فأعنى به ماليس من ضرورته أن يلازم بل يتصور مفارقته إما سريعاً كحمرة الخجل ، أو بطيئاً كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجى ، وربما لايزول فى الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه فى الوهم . وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس ، فانه ملازم لا يتصور مفارقته . ومن مثارات الأغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتى ، فانهما مشتركان فى استحالة المفارقة واستقصاء ذلك فى هذه المقدمة التى هى كالعلاوة على هذا العلم غير ممكن . وقد استقصيناه فى

كتاب معيار العلم . فاذا فهمت الفرق بين الذاتى واللازم فلا توردفى الحد الحقيقى الا الذاتيات . و ينبغى أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته ، وأعنى بالماهية مايصلح أن يقال فى جواب ماهو ، فان القائل ماهو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل فى جوابه الا الذاتى . والذاتى ينقسم الى عام و يسمى جنسا ، وإلى خاص ويسمى نوعاً ، فان كان الذاتى العام لاأعم منه سمى جنس الأجناس ، وإن كان الذاتى الخاص لاأخص منه سمى نوع الأنواع ، وهو اصطلاح المنطقيين ولنصالحهم عليه ، فانه لاضرر فيه ، وهو كالمستعمل أيضا فى علومنا : ومثاله أنا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم ، والجسم ينقسم الى نام وغير نام ، والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان ، والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان ، وغير عاقل . فالجوهر جنس الأجناس ، إذ لاأعم منه . والانسان نوع الأنواع ، اذ لاأخص منه . والنامي نوع بالاضافة الى الجسم ، لأنه أخص منه ، وجنس بالإضافة إلى الحيوان ، لأنه أعم منه ، وكذلك الحيوان بين النامى الأعم والانسان الأخص ﴿فان قيل كيف لايكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجوداً أعم منه ؟ وكيف لايكون شيء أخص من الانسان ؟ وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه ؟ ﴿ قلنا ﴾ لم نعن فى هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط ، بل عنينا الأعم الذى هو ذاتى للشيء : أى داخل فى جواب ماهو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن ، وخرج عن كونه مفهوما للعقل ، وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لايدخل فى الماهية ، إذ بطلانه لايوجب زوال الماهية عن الذهن . بيانه اذا قال القائل ماحد المثلث ؟ فقلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ، أو قال ماحد المسبع ؟ فقلنا شكل يحيط به سبعة أضلاع ، فهم السائل حد المسبع وإن لم يعلم أن المسبع موجود فى العالم أصلا ، فبطلان العلم بوجوده لايبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبع ، ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبع ولم يبق مفهوما عنده . وأماما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيراً أو شيخاً أو صبياً أو كاتباً أو أبيض أو محترفا فشيء منه لايدخل فى الماهية ، اذ لايتغير جواب الماهية بتغيره . فاذا قيل لنا : من هذا ؟ فقلنا إنسان وكان صغيراً فكبر أو قصيراً فطال ، فسئلنا مرة أخرى ماهو لست أقول من هو ؟ لكان الجواب ذلك بعينه . ولو أشير الى ماينفصل من الاحليل عند الوقاع وقيل ماهو ؟ لقلنا نطفة ، فاذا صار جنينا ثم مولوداً فقيل ماهو ؟ تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال انسان . وكذلك الماء اذا سخن فقيل ماهو ؟ قلنا ماء كما فى حالة البرودة ، ولو استحال بالنار بخاراً ثم هواء ثم قيل ماهو ؟ تغير الجواب . فاذا انقسمت الصفات الى مايتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها ، والى مالا يتبدل ، فلنذكر فى الحد الحقيقى مايدخل فى الماهية . وأما الحد اللفظى والرسمى فمؤنتهما خفيفة ، اذ طالبهما قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر ، وتبديل لفظ العلم بالمعرفة ، أو بما هو وصف عرضى جامع مانع . وانما العويص المتعذر هو الحد الحقيقى ، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لاغير .

(القانون الثالث)

إن ماوقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حدا حقيقيا ، فعليك فيه وظائف لايكون الحد حقيقيا إلا بها ، فان تركتها سميناه رسميا أو لفظيا ، ويخرج عن كونه معربا عن حقيقة الشيء ومصوراً لكنه معناه فى النفس . الأولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول ، فاذا قال لك — مشيراً إلى ماينبت من الأرض — ماهو ، فلا بد أن تقول جسم ، لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك بالحجر ، فتحتاج الى الزيادة فتقول : نام ، فتحترز به عما لا ينمو فهذا الاحتراز يسمى فصلا — أى فصلت به المحدود عن غيره — . الثانية أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت ألفا ، ولا تبالى بالتطويل ، لكن ينبغى أن تقدم الأعم على الأخص ، فلاتقول : نام جسم ، بل بالعكس . وهذه لو تركتها

لتشوش

لتشوش النظم ، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ ، فالانكار عليك فى هذا أقل مما فى الأول ، وهو أن تقتصر على الجسم . الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد معه ، فتكون مكرراً كما تقول : مائع شراب ، أوتقتصر على البعيد فتكون مبعدا ، كما تقول فى حد الخمر : جسم مسكر مأخوذ من العنب ، واذا ذكرت هذا فقدذكرت ماهوذاتى ومطرد ومنعكس ، لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر ، بل لو قلت : مائع مسكر كان أقرب من الجسم ، وهو أيضا ضعيف ، بل ينبغى أن تقول شراب مسكر ، فانه الأقرب الأخص ، ولاتجد بعده جنساً أخص منه ، فاذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل ، اذ الشراب يتناول سائر الأشربة ، فاجتهد أن تفصل بالذاتيات الا اذا عسر عليك ذلك ، وهو كذلك عسير فى أكثر الحدود ، فاعدل بعد ذكر الجنس الى اللوازم واجتهد أن يكون ماذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة ، فان الخفى لا يعرف ، كما اذا قيل ما الأسد ؟ فقلت : سبع أبخر ، ليتميز بالبخر عن الكلب ، فان البخر من خواص الأسد ، لكنه خفى . ولو قلت سبع شجاع عريض الأعالى لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب الى المقصود لأنها أجلى . وأكثر ماترى فى الكتب من الحدود رسمية ، اذ الحقيقة عسرة جداً . وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها ، فان درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر ، والتمييز بين الذاتى واللازم عسر ، ورعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسر ، وطلب الجنس الأقرب عسر ، فانك ربما تقول فى الأسد إنه حيوان شجاع ، ولا يحضرك لفظ السبع ، فتجمع أنواعا من العسر ، وأحسن الرسميات ماوضع فيه الجنس الأقرب وتمم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية ، والمجازية البعيدة ، والمشتركة المترددة ، واجتهد فى الايجاز ماقدرت ، وفى طلب اللفظ النص ما أمكنك ، فان أعوزك النص وافتقرت الى الاستعارة ، فاطلب من الاستعارات ماهو أشد مناسبة للغرض ، واذكر مرادك للسائل ، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للانباء عنه . ولو طول مطول واستعار مستعير ، أوأتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح ، أوعرف بالقرينة ، فلا ينبغى أن يستعظم صنيعه ويبالغ فى ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات ، فانه المقصود . وهذه المزايا تحسينات وتزيينات : كالابازير من الطعام المقصود . وانما المتحزلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الأصلى إلى الوسائل والرسوم والتوابع ، حتى ربما أنكروا قول القائل فى حد العلم انه الثقة بالمعلوم أوادراك المعلوم من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة والفهم . وهذا هوس ، لأن الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ، ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا ، فلا ينبغى أن ينكر من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر ، لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال ، وحصل التفهيم الذى هو مطلوب السؤال . واللفظ غير مراد بعينه فى الحد الحقيقى الاعند المترسم الذى يحوم حول العبارات ، فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها .

(القانون الرابع فى طريق اقتناص الحدّ)

اعلم أن الحدّ لا يحصل بالبرهان ، لأنا إذا قلنا فى حد الخمر : إنه شراب مسكر ، فقيل لنا : لم ؟ لكان محالا أن يقام عليه برهان ، فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان ؟ وقولنا : الخمر شراب مسكر ، دعوى هى قضية محكومها الخمر ، وحكمها أنه شراب مسكر . وهذه القضية إن كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة إلى البرهان ، وان لم تعلم وافتقرت إلى وسط ، وهو معنى البرهان — أعنى طلب الوسط — كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه ، وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة ، فبماذا تعرف صحتها ؟ فان احتيج إلى وسط تداعى إلى غير نهاية ، وان وقف فى موضع بغير وسط فبماذا تعرف فى ذلك الموضع صحته ؟ فليتخذ ذلك طريقا فى

أول الأمر . مثاله لو قلنا فى حد العلم : إنه المعرفة ، فقيل لم ؟ فقلنا : لأن كل علم فهو اعتقاد مثلا ، وكل اعتقاد فهو معرفة ،فكل علم إذن معرفة ، لأن هذا طريق البرهان على ماسيأتى ، فيقال : ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد ؟ ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة ، فيصير السؤال سؤالين ؟ وهكذا يتداعى إلى غير نهاية ، بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال : عرفنا صحته باطراده وانعكاسه ، فهو الذى يسلمه الخصم بالضرورة ، وأما كونه معربا عن تمام الحقيقة ربما ينازع فيه ولا يقربه . فان منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبناه بأن يذكر حدّ نفسه ، وقابلنا أحد الحدين بالآخر ، وعرفنا مافيه التفاوت من زيادة أو نقصان ، وعرفنا الوصف الذى فيه يتفاوتان ، وجردنا النظر إلى ذلك الوصف وأبطلناه بطريقه ، أو أثبتناه بطريقه . مثاله اذا قلنا : المغصوب مضمون ، وولد المغصوب مغصوب ، فكان مضموناً ، فقالوا : لانسلم أن ولد المغصوب مغصوب قلنا : حد الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد ، فربما منع كون اليد عادية وكونه اثباتاً ، بل نقول : هذا ثبوت ، ولكن ليس ذلك من غرضنا ، بل ربما قال : نسلم أن هذا موجود فى ولد المغصوب ، لكن لا نسلم أن هذا حد الغصب ، فهذا لا يمكن اقامة برهان عليه ، الا أنا نقول : هو مطرد منعكس فما الحد عندك ؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر الى موضع التفاوت ، فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة ، فنقول : قد زدت وصفا وهو الازالة ، فلننظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف ؟ فان قدرنا عليه بان أن الزيادة عليه محذوفة ، وذلك بأن نقول : الغاصب من الغاصب يضمن للمالك ، وقد أثبت اليد المبطلة ، ولم يزل المحقة ، فانها كانت زائلة . فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر . وأما الناظر مع نفسه اذا تحررت له حقيقة الشىء ، وتخلص له اللفظ الدال على ما تحرر فى مذهبه علم أنه واجد للحد ، فلا يعاند نفسه .

(القانون الخامس فى حصر مداخل الخلل فى الحدود)

وهى ثلاثة : فانه تارة يدخل من جهة الجنس ، وتارة من جهة الفصل ، وتارة من جهة أمر مشترك بينهما . أما الخلل من جهة الجنس فأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال فى حد العشق انه افراط المحبة ، وانما ينبغى أن يقال انه المحبة المفرطة ، فالافراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة . ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس : كقولك فى الكرسى انه خشب يجلس عليه ، وفى السيف انه حديد يقطع به ، بل ينبغى أن يقال للسيف : إنه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا ، فالآلة جنس ، والحديد محل الصورة — لا جنس — وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجوداً ، والآن ليس بموجود ، كقولك للرماد : انه خشب محترق ، وللولد انه نطفة مستحيلة ؛ فان الحديد موجود فى السيف فى الحال ، والنطفة والخشب غير موجودين فى الولد والرماد . ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس ، كما يقال فى حد العشرة إنها خمسة وخمسة . ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور ، كما يقال : حد العفيف هو الذى يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية ، وهو فاسد بل هو الذى يترك ، والا فالفاسق يقوى على الترك ولا يترك . ومن ذلك أن يضع اللوازم التى ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا أخذته فى حد الشمس أو الأرض مثلا . ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس ، والظلم نوع من الشر . وأما من جهة الفصل فأن يأخذ اللوازم والعرضيات فى الاحتراز بدل الذاتيات ، وأن لا يورد جميع الفصول . وأما الأمور المشتركة فمن ذلك أن يحد الشىء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١) به القدر ، ومن ذلك حد الشىء بما هو مساوله فى الخفاء كقولك : العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالما . ومن ذلك أن يعرف

(١) كذا بياض فى نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى ونصها : فمن ذلك أن يحد الشىء بما هو مساوله الخ ، ولعل محل البياض فى نسختنا ما تتعلق به القدرة وحرر فان الظن لا يغنى كتبه مصححه

الضدّ بالضد فيقول : حد العلم ما ليس بظن ولا جهل ، وهكذا حتى يحصر الأضداد . وحد الزوج ما ليس بفرد . ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد : ما ليس بزوج ؛ فيدور الأمر ولا يحصل له بيان . ومن ذلك أن يأخذ المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الاضافة ، كقول القائل حد الأب من له ابن ، ثم لا يعجز أن يقول : حد الابن من له أب ؛ بل ينبغي أن يقول : الأب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه ؛ فهو أب من حيث هو كذلك ، ولا يحيل على الابن ؛ فانهما في الجهل والمعرفة يتلازمان . ومن ذلك أن يأخذ المعلول في حد العلة مع أنه لا يحد المعلول الا بأن تؤخذ العلة في حده ، كما يقول في حد الشمس : إنه كوكب يطلع نهاراً . فيقال : وما حدّ النهار ؟ فيلزمه أن يقول : النهار زمان من طلوع الشمس الى غروبها ، ان أراد الحدّ الصحيح. ولذلك نظائر لا يمكن إحصاؤها .

(القانون السادس)

في أن المعنى الذي لا تركيب فيه ألبتة لا يمكن حده الا بطريق شرح اللفظ ، أو بطريق الرسم . وأما الحد الحقيقي فلا ، والمعنى المفرد مثل الموجود ﴿فاذا قيل لك﴾ ما حد الموجود ؟ فغايتك أن تقول : هو الشيء ، أو الثابت ، فتكون قد أبدلت اسما باسم مرادف له ربما يتساويان في التفهيم ، وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان ، كمن يقول : ما العقار ؟ فيقال : الخمر ، وما الغضنفر ؟ فيقال : الاسد . وهذا أيضا انما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ، ثم لا يكون الا شرحا للفظ ، والا فمن يطلب تلخيص ذات الأسد فلا يتخلص له ذلك في عقله الا بأن يقول : هو سبع من صفته كيت وكيت . فأما تكرار الألفاظ المترادفة فلا يغنيه . ولو قلت حد الموجود انه المعلوم أو المذكور وقيدته بقيد احترزت به عن المعدوم كنت ذكرت شيئاً من توابعه ولوازمه ، وكان حدك رسمياً غير معرب عن الذات ، فلا يكون حقيقياً ، فاذاً الموجود لا حد له ؛ فإنه مبدأ كل شرح ، فكيف يشرح في نفسه ؟ وإنما قلنا : المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي ؛ لأن معنى قول القائل : ما حد الشيء ؟ قريب من معنى قوله : ما حد هذه الدار ؟ وللدار جهات متعددة اليها ينتهي الحد ، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها . فاذا قيل ما حد السواد ؟ فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد ، فان السواد سواد ، ولون ، وموجود ، وعرض ، ومرئي ، ومعلوم ، ومذكور ، وواحد ، وكثير ، ومشرق ، وبراق ، وكدر ، وغير ذلك من الأوصاف . وهذه الأوصاف بعضها عارض يزول ، وبعضها لازم لا يزول ، ولكن ليست ذاتية ، ككونه معلوما ، وواحداً ، وكثيراً . وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ، ككونه لونا . فطالب الحد كأنه يقول : الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد لتجمع له تلك المعاني المتعددة ؟ ؛ ويتخلص بأن يبتدئ بالأعم ، ويختم بالأخص ؟ ولا يتعرض للعوارض ، وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم ، بل للذاتيات خاصة ، فاذا لم يكن المعنى مؤتلفا من ذاتيات متعددة كالموجود ، فكيف يتصور تحديده ، فكان السؤال عنه كقول القائل : ما حد الكرة ؟ ويقدر العالم كله كرة - فكيف يذكر حده على مثال حدود الدار ؟ اذ ليس له حدود ، فان حده عبارة عن منقطعه ، ومنقطعه سطحه الظاهر ، وهو سطح واحد متشابه ، وليس سطوحا مختلفة ، ولا هو منته الى مختلفة حتى يقال : أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا . فهذا المثال المحسوس وان كان بعيداً عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم من قولي السواد مركب من معنى اللونية والسوادية ، واللونية جنس والسوادية نوع : أن في السواد ذوات متعددة متباينة متفاضلة ، فلا تقل ان السواد لون وسواد ، بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومعناه يتركب ويتعدد للعقل حتى يعقل اللونية مطلقا ، ولا يخطر له السواد مثلا ثم يعقل السواد ، فيكون العقل قد عقل أمراً زائداً لا يمكنه جحد تفاصيله في الذهن ؛ ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله في الوجود ، ولا تظنن أن منكر الحال يقدر على حدّ شيء ألبتة . والمتكلمون يسمون

اللونية حالا ، لأن منكر الحال إذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد ، وإن زاد شيئاً للاحتراز ، فيقال له: إن الزيادة عين الأول أو غيره ، فإن كان عينه فهو تكرار فاطرحه ، وإن كان غيره فقد اعترف بأمرين ، وإن قال في حد الجوهر : إنه موجود بطل بالعرض ، فان زاد أنه متحيز ، فيقال له : قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه ، فان كان عينه فكأنك قلت : موجود موجود ، والمترادفة كالمتكررة ، فهو إذاً يبطل بالعرض . وإن كان غيره حتى اندفع النقض بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود ، فهو غير بالمعنى لا باللفظ ، فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل ، والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي ، وإنما يحد بحد لفظي ، كقولك في حد الموجود إنه الشيء ، أو رسمي ، كقولك في حد الموجود : إنه المنقسم الى الخالق والمخلوق ، والقادر والمقدور ، أو الواحد والكثير ، أو القديم والحادث ، أو الباقي والفاني ، أو ماشئت من لوازم الموجود وتوابعه ، وكل ذلك ليس ينبيء عن ذات الموجود ، بل عن تابع لازم لايفارقه البتة (واعلم) أن المركب اذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد (فاذا قيل لك) ماحد الشجر ؟ فقلت: نبات قائم على ساق ، فقيل لك: ماحد النبات ؟ فتقول: جسم نام ، فيقال : ماحد الجسم ؟ فتقول: جوهر مؤتلف ، أو الجوهر الطويل العريض العميق . فيقال وماحد الجوهر ؟ وهكذا . فان كل مؤلف فيه مفردات ، فله حقيقة ، وحقيقته أيضاً تأتلف من مفردات ، ولا تظن أن هذا يتمادى الى غير نهاية ، بل ينتهي الى مفردات يعرفها العقل ، والحس معرفة أولية لاتحتاج الى طلب بصيغة الحد ، كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها ، وكل برهان ينتظم من مقدمتين ، ولا بد لكل مقدمة أيضاً من برهان يأتلف من مقدمتين وهكذا ، فيتمادى إلى أن ينتهي إلى أوليات ، فكما أن في العلوم أوليات . فكذلك في المعارف ، فطالب حدود الأوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة ، فان الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى ، كثبوت حقيقة الوجود في العقل ، فان طلب الحقيقة فهو معاند ، كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد . فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين .

الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة

وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم ومحك النظر ، ونحن الآن مقتصرون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب ، لأن هذا النمط من الكلام دخيل في علم الأصول ، فلا يليق فيه الاستقصاء ﴿الامتحان الأول﴾ اختلف الناس في حد الحد : فمن قائل يقول : حد الشيء هو حقيقته وذاته . ومن قائل يقول : حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع ، ومن قائل ثالث يقول : هذه المسئلة خلافية ، فينصر أحد الحدين على الآخر . فانظر كيف تخبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد ؟ وهذا قد تباعدا وتنافرن أو ماتواردا على شيء واحد ، وإنما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ماسنذكره ، فان من يحد العين بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود ، بل حد هذا أمراً مبايناً لحقيقة الأمر الآخر ، وإنما اشتركا في اسم العين ، فافهم هذا ، فانه قانون كثير النفع ﴿ فان قلت ﴾ فما الصحيح عندك في حد الحد ؟ فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ، ضاع وهلك ، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه . ومن قرر المعاني أولا في عقله ، ثم أتبع المعاني الألفاظ ، فقد اهتدى ، فلنقرر المعاني فنقول : الشيء له في الوجود أربع مراتب : (الأولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال حقيقته في الذهن ، وهو الذي يعبر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه ، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ ، وهو الكتابة فالكتابة تبع للفظ ، إذ تدل عليه ، واللفظ تبع للعلم ، إذ يدل عليه ، والعلم تبع للمعلوم ، اذ يطابقه ويوافقه .

وهذه الأربعة متطابقة متوازية ، إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لايختلفان بالأعصار والأمم ، والآخرين وهو اللفظ ، والكتابة - يختلفان بالأعصار والأمم ؛ لأنهما موضوعان بالاختيار ، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها ؛ فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة . ومعلوم أن الحدّ مأخوذ من المنع ، وإنما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع ، فانظر المنع أين تجده في هذه الأربعة ؟ فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به ؛ اذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره ، فاذاً الحقيقة جامعة مانعة . وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك ؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة ، والمطابقة توجب المشاركة في المنع . وان نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاصرة ؛ فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة ؛ والمطابق للمطابق مطابق . وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة ؛ فهي أيضا مطابقة . فقد وجدت المنع في الكل ؛ الا أن العادة لم تجر باطلاق الحد على الكتابة التي هي الرابعة ، ولا على العلم الذي هو الثاني ، بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ . وكل لفظ مشترك بين حقيقتين ، فلا بد أن يكون له حدّان مختلفان كلفظ العين ؛ فاذاً عند الاطلاق على نفس الشيء يكون حدّ الحد أنه حقيقة الشيء وذاته ، وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع ، الا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضا اصطلاحهم مختلف ، كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي ، فحدّ الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ ، كقولك الموجود هو الشيء ، والعلم هو المعرفة ، والحركة هي النقلة : - هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجمع ويمنع . وأما حدّ الحد عند من يقنع بالرسميات ، فانه اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية ، أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس . وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي ؛ فهو أنه القول الدالّ على تمام ماهية الشيء ، ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد والعكس ؛ لأن ذلك تبع الماهية بالضرورة ، ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض ؛ فانها لاتدل على الماهية بل لا يدل على الماهية الا الذاتيات . فقد عرفت أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة ، وشرح اللفظ ، والجمع بالعوارض ، والدلالة على الماهية . فهذه أربعة أمور مختلفة ، كما دلّ لفظ العين على أمور مختلفة ؛ فتعلم صناعة الحد ، فاذا ذكر لك اسم وطلب منك حده ؛ فانظر فان كان مشتركا فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك ، فان كانت ثلاثة ، فاطلب لها ثلاثة حدود ؛ فان الحقائق اذا اختلفت فلا بدّ من اختلاف الحدود ﴿ فاذا قيل لك ﴾ ما الانسان ؟ فلا تطمع في حدّ واحد ؛ فان الانسان مشترك بين أمور ، اذ يطلق على انسان العين ، وله حد ، وعلى الانسان المعروف وله حد آخر ، وعلى الانسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حد آخر ، وعلى الانسان الميت وله حد آخر ؛ فان اليد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكرا ، وتسمى يدا ، ولكن بغير الوجه الذى كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة ؛ فانها كانت تسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوقاع ، وبعد القطع تسمى به من حيث ان شكلها شكل آلة البطش ، حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها ، ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم . وكذلك اذا قيل : ماحدّ العقل ؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد ، فانه هوس ؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان : إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم النظرية ، ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلا ، ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه ، وهو عبارة عن الهدو ، فيقال : فلان عاقل - أي فيه هدو - وقد يطلق على من جمع العمل الى العلم ، حتى أن المفسد - وان كان في غاية من الكياسة - يمنع عن تسميته عاقلا ، فلا يقال للحجاج عاقل ، بل داه . ولا يقال للكافر عاقل ، وان كان محيطا بجملة العلوم الطبية والهندسية ، بل اما فاضل ، وإما

داه ، واما كيس — فاذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود ، فيقال فى حدّ العقل باعتبار أحد مسمياته : انه بعض العلوم الضرورية ، كجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات — كما قاله القاضى أبو بكر الباقلانى رحمه الله . وبالاعتبار الثانى : انه غريزة يتهيأ بها النظر فى المعقولات . وهكذا بقية الاعتبارات ﴿ فان قلت ﴾ فنرى الناس يختلفون فى الحدود ؛ وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف فى الحد ، أترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء ﴿ فاعلم ﴾ أن الاختلاف فى الحدّ يتصور فى موضعين: أحدهما ، أن يكون اللفظ فى كتاب الله تعالى ، أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو قول امام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده به ، فيكون ذلك اللفظ مشتركا ، فيقع النزاع فى مراده به ، فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد ، فالخلاف تباين بعد التوارد ، والا فلا نزاع بين من يقول السماء قديمة ، وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات ؛ إذ لا توارد ، فلو كان لفظ الحد فى كتاب الله تعالى ، أو فى كتاب امام لجاز أن يتنازع فى مراده ، ويكون إيضاح ذلك من صناعة التفسير لامن صناعة النظر العقلى . الثانى : أن يقع الاختلاف فى مسئلة أخرى على وجه محقق ، ويكون المطلوب حده أمراً ثانيا لا يتحد حده على المذهبين ، فيختلف ، كما يقول المعتزلى : حد العلم اعتقاد الشيء على ماهو به . ونحن نخالف فى ذكر الشيء ؛ فان المعدوم عندنا ليس بشيء وهو معلوم ، فالخلاف فى مسئلة أخرى يتعدى إلى هذا الحد ، وكذلك يقول القائل : حد العقل : بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا . ويخالف من يقول فى حده إنه غريزة يتميز بها الانسان عن الذئاب وسائر الحيوانات — من حيث إن القائل الأول ينكر تميز العين بغريزة عن العقب ، وتميز الانسان بغريزة عن الذئاب بها يتهيأ للنظر فى العقليات ، لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم فى القلب دون العقب . وفى الانسان دون الذئاب ، وخلق البصر فى العين دون العقب ، لا لتميزه بغريزة استعد بسببها لقبوله ، فيكون منشأ الاختلاف فى الحد الاختلاف فى اثبات هذه الغريزة ، أو نفيها ، فهذه أمور وإن أوردناها فى معرض الامتحان : فقد أدرجنا فيها مايجرى على التحقيق مجرى القوانين

﴿ امتحان ثان ﴾ اختلف فى حد العلم فقيل : إنه المعرفة ، وهو حد لفظى ، وهو أضعف أنواع الحدود ، فانه تكرير لفظ بذكر مايرادفه ، كما يقال : حد الأسد الليث ، وحد العقار : الخمر ، وحد الموجود : الشيء ، وحد الحركة : النقلة ، ولا يخرج عن كونه لفظيا بأن يقال : معرفة المعلوم على ماهو به ، لأنه فى حكم تطويل وتكرير ؛ إذ المعرفة لاتطلق إلا على ماهو كذلك ، فهو كقول القائل : حد الموجود الشيء الذى له ثبوت ووجود ، فان هذا تطويل لا يخرجه عن كونه لفظيا ، ولست أمنع من تسمية هذا حداً ؛ فان لفظ الحد مباح فى اللغة لمن استعاره لما يريده مما فيه نوع من المنع . هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع ، وان كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشيء مصور كنه حقيقته فى ذهن السائل : فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله : العلم هو المعرفة ، وقيل أيضا : إنه الذى يعلم به ، وإنه الذى تكون الذات به عالمة ، وهذا أبعد من الأول ؛ فانه مساو له فى الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية ، ولكن قد يتوهم فى الأول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر ، فيشرح الأخفى بالأشهر . أما العالم ويعلم فهما مشتقان من نفس العلم ، ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمشتق منه ، والمشتق أخفى من المشتق منه ؟ وهو كقول القائل فى حد الفضة : إنها التى تصاغ منها الأوانى الفضية . وقد قيل فى حد العلم : إنه الوصف الذى يتأتى للمتصف به اتقان الفعل وإحكامه ، وهذا ذكر لازم من لوازم العلم ، فيكون رسميا ، وهو أبعد مما قبله من حيث إنه أخص من العلم ؛ فانه لايتناول إلا بعض العلوم ، ويخرج منه العلم بالله وصفاته ؛ إذ ليس يتأتى به اتقان فعل وإحكامه ، ولكنه أقرب مما قبله بوجه ؛ فانه ذكر لازم قريب من الذات ليفيد

شرحا

شرحا و بيانا ، بخلاف قوله :ما يعلم به وما تكون الذات به عالمة ؛ ﴿فان قلت﴾ فما حدّ العلم عندك ؟ فاعلم أنه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه ، ويطلق على التخيل ، وله حد بحسبه ، و يطلق على الظنى وله حد آخر ، و يطلق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف ، ولست أعنى به شرفا بمجرد العموم فقط ، بل بالذات والحقيقة ؛ لأنه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ؛ ولا تفاصيل ولا تعدد فى ذاته . وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان ، وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتى ، فانا بينا أن ذلك عسير فى أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها ، فلو اردنا أن نحدّ رائحة المسك ، أو طعم العسل لم نقدر عليه ، وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات أعجز ، ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال . أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به ، ولايخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس ، وانما يلتبس بالاعتقادات ، ولايخفى أيضا وجه تميزه عن الشك والظن ؛ لأن الجزم منتف عنهما ، والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجويز ، ولايخفى أيضا وجه تميزه عن الجهل ؛ فانه متعلق بالمجهول على خلاف ماهو به ، والعلم مطابق للمعلوم ، وربما يبقى متلبسا باعتقاد المقلد الشىء على ما هو به عن تلقف ، لا عن بصيرة ، وعن جزم ، لا عن تردد ، ولأجله خفى على المعتزلة حتى قالوا فى حد العلم : إنه اعتقاد الشىء على ماهو به ، وهو خطأ من وجهين : أحدهما تخصيص الشىء مع أن العلم يتعلق بالمعدوم الذى ليس شيئا عندنا ، والثانى أن هذا الاعتقاد حاصل للمقلد ، وليس بعالم قطعا ، فانه كما يتصور أن يعتقد الشىء جزما على خلاف ماهو به لا عن بصيرة ، كاعتقاد اليهودى والمشرك ، فانه تصميم جازم لاتردد فيه يتصور أن يعتقد الشىء بمجرد التلقين والتلقف على ماهو به مع الجزم الذى لا يخطر بباله جواز غيره ، فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السبق الى أحد معتقدى الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ، ومن غير تمكين نقيضه من الحلول فى النفس ، فان الشاك يقول : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمعتقد يقول ، حادث ، و يستمر عليه ولا يتسع صدره لتجويز القدم ، والجاهل يقول : قديم ويستمر عليه . والاعتقاد ــ وان وافق المعتقد ــ فهو جنس من الجهل فى نفسه وان خالفه بالاضافة ، فان معتقد كون زيد فى الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقى اعتقاده كما كان لم يتغير فى نفسه ؛ وانما تغيرت اضافته ؛ فانه طابق المعتقد فى حالة ، وخالفه فى حالة . وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم ؛ فانه كشف وانشراح والاعتقاد عقدة على القلب ، والعلم عبارة عن انحلال العقد ، فهما مختلفان . ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا فى نفسه ، والعالم لا يجد ذلك أصلا وان أصغى الى الشبه المشككة ، ولكن اذا سمع شبهة ، فاما أن يعرف حلها ــ وان لم تساعده العبارة فى الحال ــ واما أن تساعده العبارة أيضا على حلها ، وعلى كل حال فلا يشك فى بطلان الشبهة بخلاف المقلد . وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرتسما فى النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلف تحديد . وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المبصر فى القوة الباصرة من انسان العين ، كما يتوهم انطباع الصور فى المرآة مثلا ، فكما أن البصر يأخذ صور المبصرات أى ينطبع فيها مثالها المطابق لها لاعينها ؛ فان عين النار لاتنطبع فى العين ، بل مثال يطابق صورتها . وكذلك يرى مثال النار فى المرآة لاعين النار ، فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ماهى عليها ، وأعنى بصور المعقولات : حقائقها وماهياتها . فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهيآتها فى نفسه ، وانطباعها فيه كما يظن ــ من حيث الوهم ــ انطباع الصور فى المرآة ، ففى المرآة ثلاثة أمور : الحديد ، وصقالته ، والصورة المنطبعة فيها ، فكذلك جوهر الآدمى كحديدة المرآة وعقله هيئة وغريزة فى جوهره ونفسه بها يتهيأ للانطباع بالمعقولات ، كما أن المرآة ــ بصقالتها واستدارتها ــ

تتهيأ لمحاكاة الصور ، فحصول الصور فى مرآة العقل التى هى مثال الأشياء هو العلم والغريزة التى بها يتهيأ لقبول هذه الصور هى العقل ، والنفس التى هي حقيقة الآدمى المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة . فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه ، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم ، حقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علما . وكما أن السماء والأرض والأشجار والأنهار يتصور أن ترى فى المرآة حتى كأنها موجودة فى المرآة وكأن المرآة حاوية لجميعها ، فكذلك الحضرة الالهية بجملتها يتصور أن تنطبع بها نفس الآدمى ، والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات ، فكلها من الحضرة الالهية ، اذليس فى الوجود الا الله تعالى وأفعاله ، فاذا انطبعت بها صارت كأنها كل العالم ، لاحاطتها به تصوراً وانطباعا ، وعند ذلك ربما ظن من لايدرى الحلول ، فيكون كمن ظن أن الصورة حالة فى المرآة وهو غلط ، لأنها ليست فى المرآة ، ولكن كأنها فى المرآة ، فهذا مانرى الاقتصار عليه فى شرح حقيقة العلم فى هذه المقدمة التى هى علاوة على هذا العلم .

﴿ امتحان ثالث ﴾ اختلفوا فى حد الواجب فقيل : الواجب ماتعلق به الايجاب ، وهو فاسد . كقولهم العلم مايعلم به ، وقيل : مايثاب على فعله ويعاقب على تركه ، وقيل مايجب بتركه العقاب ، وقيل : مالايجوز العزم على تركه ، وقيل : مايصير المكلف بتركه عاصيا ، وقيل مايلام تاركه شرعا . وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع . وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقته أن تتوصل اليه بالتقسيم ، كما أرشدناك اليه فى حدالعلم ، فاعلم أن الالفاظ فى هذا الفن خمسة : الواجب ، والمحظور ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح ، فدع الألفاظ جانبا ، ورد النظر إلى المعنى أولا ، فانت تعلم أن الواجب اسم مشترك ، اذ يطلقه المتكلم فى مقابلة الممتنع ويقول : وجود الله تعالى واجب ، وقال الله تعالى (وجبت جنوبها) و يقال وجبت الشمس ، وله بكل معنى عبارة ، والمطلوب الآن مراد الفقهاء ، وهذه الألفاظ لاشك أنها لاتطلق على جوهر بل على عرض ، ولا على كل عرض ، بل من جملتها على الأفعال فقط ، ومن الأفعال على أفعال المكلفين ، لاعلى أفعال البهائم ، فاذاً نظرك الى أقسام الفعل لامن حيث كونه مقدورا وحادثا ومعلوما ومكتسبا ومخترعا ، وله بحسب كل نسبة انقسامات ، اذعوارض الأفعال ولوازمها كثيرة فلا نظر فيها ، ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط ، فنقسم الأفعال بالاضافة الى خطاب الشرع ، فنعلم أن الأفعال تنقسم الى مالا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون ، أو الى مايتعلق به ، والذى يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الاقدام عليه ، وبين الاحجام عنه ، ويسمى مباحا . والى ماترجح فعله على تركه ، والى ماترجح تركه على فعله . والذى ترجح فعله على تركه ينقسم الى ماأشعر بأنه لاعقاب على تركه و يسمى مندوبا ، والى ماأشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا . ثم ربما خص فريق اسم الواجب بما أشعر بالعقوبة عليه ظنا وما أشعر به قطعا خصوه باسم الفرض . ثم لامشاحة فى الألفاظ بعد معرفة المعانى . وأما المرجح تركه ، فينقسم الى ماأشعر بأنه لاعقاب على فعله ويسمى مكروها . وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله فى الدنيا ، كقوله صلى الله عليه وسلم « من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن الا نفسه » والى ماأشعر بعقاب فى الآخرة على فعله وهو المسمى محظورا وحراما ومعصية ﴿ فان قلت ﴾ فما معنى قولك أشعر ؟ فمعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أومعنى مستنبط أوفعل أو اشارة ، فالاشعار يعم جميع المدارك ﴿ فان قلت ﴾ فما معنى قولك عليه عقاب ؟ قلنا : معناه أنه اخبر أنه سبب العقاب فى الآخرة ﴿ فان قلت ﴾ فما المراد بكونه سببا ؟ فالمراد به مايفهم من قولنا : الأكل سبب الشبع ، وحز الرقبة : سبب الموت ، والضرب : سبب الألم ، والدواء : سبب الشفاء ﴿ فان قلت ﴾ فلو كان سببا لكان لايتصور أن لايعاقب ، وكم من تارك واجب يعفى عنه ولا يعاقب ؟ ﴿ فأقول ﴾ ليس كذلك ، اذ لايفهم من قولنا : الضرب سبب الألم ، والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب فى كل شخص أو فى معين مشار اليه ، بل يجوز أن يعرض فى المحل أمر يدفع

السبب

السبب ، ولا يدل ذلك على بطلان السببية ، فرب دواء لاينفع ، ورب ضرب لايدرك المضروب ألمه ، لكونه مشغول النفس بشيء آخر . كمن يجرح فى حال القتال وهو لايحس فى الحال به ، وكما أن العلة قد تستحكم فتدفع أثر الدواء ، فكذلك قد يكون فى سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو عن جريمته ، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب ﴿ فان قال قائل ﴾ هل يتصور أن يكون للشيء الواحد حدان ؟ ﴿ قلنا ﴾ أما الحد اللفظى فيجوز أن يكون ألفا ،إذ ذلك بكثرة الأسامى الموضوعة للشيء الواحد . وأما الرسمى فيجوز أيضا أن يكثر لأن عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر . وأما الحد الحقيقى فلا يتصور أن يكون الا واحداً ، لأن الذاتيات محصورة ، فان لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً ، وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو ، فاذاً هذا الحد لايتعدد ، وان جاز أن تختلف العبارات المترادفة ، كما يقال فى حد الحادث : انه الموجود بعد العدم ، أو الكائن بعد أن لم يكن ، أو الموجود المسبوق بعدم ، أو الموجود عن عدم، فهذه العبارات لاتؤدى الا معنى واحداً ، فانها فى حكم المترادفة . ولنقتصر فى الامتحانات على هذا القدر ، فالتنبيه حاصل به ان شاء الله تعالى .

الدعامة الثانية من مدارك العقول فى البرهان الذى به التوصل إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر

وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون : سوابق ، ولواحق ، ومقاصد

(الفن الأول فى السوابق) ويشتمل على تمهيد كلى ، وثلاثة فصول :

(التمهيد)

اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه رأى هو مطلوب الناظم بالنظر . وهذه الاقاويل اذا وضعت فى البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت مقدمات . والخلل فى البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات ، اذ قد تكون خالية عن شروطها ، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم ، وان كانت المقدمات صحيحة يقينية . ومرة منهما جميعا . ومثاله من المحسوسات البيت المبنى ، فانه أمر مركب تارة يختل بسبب فى هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة ، والسقف منخفضا الى موضع قريب من الأرض فيكون فاسداً من حيث الصورة ، وان كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة . وتارة يكون البيت صحيح الصورة فى تربيعها ، ووضع حيطانها وسقفها ، ولكن يكون الخلل من رخاوة فى الجذوع وتشعب فى اللبنات . هذا حكم البرهان والحد ، وكل أمر مركب فان الخلل إما أن يكون فى هيئة تركيبه ، وإما أن يكون فى الأصل الذى يرد عليه التركيب : كالثوب فى القميص ، والخشب فى الكرسى ، واللبن فى الحائط ، والجذوع فى السقف ، وكما أن من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يفتقر إلى أن يعد الآلات المفردة أولا ، كالجذوع ، واللبن ، والطين ، ثم إن أراد اللبن افتقر إلى اعداد مفرداته وهو التبن ، والتراب ، والماء ، والقالب الذى فيه يضرب، فيبتدئ أولا بالأجزاء المفردة فيركبها ، ثم يركب المركب ، وهكذا الى آخر العمل . وكذلك طالب البرهان ينبغى أن ينظر فى نظمه وصورته ، وفى المقدمات التى فيها النظم والترتيب ، وأقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان ـ أعنى علمين ـ يتطرق اليهما التصديق والتكذيب . وأقل ماتحصل منه مقدمة معرفتان توضع احداهما مخبراً عنها ، والأخرى خبراً ووصفا ، فقد انقسم البرهان الى مقدمتين ، وانقسم كل

مقدمة إلى معرفتين تنسب احداهما الى الأخرى ، وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لامحالة بلفظ ، فيجب ضرورة أن ننظر فى المعانى المفردة وأقسامها ، ثم فى الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها ، ثم إذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفرداً ألفنا معنيين ، وجعلناهما مقدمة ، وننظر فى حكم المقدمة وشروطها ، ثم نجمع مقدمتين ، ونصوغ منهما برهانا ، وننظر فى كيفية الصياغة الصحيحة . وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع فى المحال وكان كمن طمع فى أن يكون كاتبا يكتب الخطوط المنظومة وهو لايحسن كتابة الكلمات ، أو يكتب الكلمات وهو لايحسن كتب الحروف المفردة . وهكذا القول فى كل مركب، فان أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة ، حتى لايوصف القادر الأكبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الآحاد ، اذ لايوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات ، فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فنّ فى السوابق ، وفن فى المقاصد ، وفن فى اللواحق .

الفن الأول فى السوابق وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول فى دلالة الألفاظ على المعانى

ويتضح المقصود منه بتقسيمات : ﴿التقسيم الأول﴾ إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر فى ثلاثة أوجه : وهى المطابقة ، والتضمن ، والالتزام ، فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن ، لأن البيت يتضمن السقف ، لان البيت عبارة عن السقف والحيطان ، وكما يدل لفظ الفرس على الجسم ، اذ لافرس إلا وهو جسم . وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط ، فانه غير موضوع للحائط ، وضع لفظ الحائط للحائط حتى يكون مطابقا ، ولا هو متضمن ، اذ ليس الحائط جزأ من من السقف كما كان السقف جزأ من نفس البيت ، وكما كان الحائط جزأ من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذى لاينفك السقف عنه ، وإياك أن تستعمل فى نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام ، لكن اقتصر على مايدل بطريق المطابقة والتضمن ، لأن الدلالة بطريق الالتزام لاتنحصر فى حد ، اذ السقف يلزم الحائط ، والحائط الأسّ ، والأس الأرض ، وذلك لاينحصر . (التقسيم الثانى) ان الألفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ، ونسميه معينا : كقولك زيد ، وهذه الشجرة ، وهذا الفرس ، وهذا السواد . والى مايدل على أشياء كثيرة تتفق فى معنى واحد ، ونسميه مطلقا . والاول حده اللفظ الذى لايمكن أن يكون مفهومه الا ذلك الواحد بعينه ، فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه . وأما المطلق فهو الذى لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك فى معناه : كقولك السواد ، والحركة والفرس ، والانسان . وبالجملة الاسم المفرد فى لغة العرب اذا أدخل عليه الالف واللام للعموم (فان قلت) وكيف يستقيم هذا وقولك الإله ، والشمس ، والأرض لايدل إلا على شىء واحد مفرد مع دخول الألف واللام (فاعلم) أن هذا غلط فان امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ ، بل الذى وضع اللغة لو جوّز فى الإله عدداً لكان يرى هذا اللفظ عاما فى الآلهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود إله ثان، فلم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ ، والمانع فى الشمس ان الشمس فى الوجود واحدة ، فلو فرضنا عوالم فى كل واحد شمس وأرض كان قولنا : الشمس والارض شاملا للكل فتأمل هذا فانه مزلة قدم فى جملة من الأمور النظرية ، فان من لايفرق بين قوله السواد ، وبين قوله هذا السواد ، وبين قوله الشمس ، وبين قوله هذه الشمس — عظم سهوه فى النظريات من حيث لايدرى ﴿التقسيم الثالث﴾ ان الفاظ المتعددة بالاضافة الى المسميات المتعددة على أربعة منازل ، ولنخترع لها أربعة ألفاظ : وهى المترادفة ، والمتباينة ، والمتواطئة ، والمشتركة . أما المترادفة

فنعنى

فنعني بها الألفاظ المختلفة ، والصيغ المتواردة على مسمى واحد ، كالخمر ، والعقار والليث ، والاسد ، والسهم والنشاب . وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق. وأما المتباينة فنعني بها الأسامي المختلفة للمعاني المختلفة ، كالسواد، والقدرة ، والأسد ، والمفتاح، والسماء ،والارض،وسائر الأسامي وهي الاكثر . وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل ، فانه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد، واسم الجسم ينطلق على السماء والأرض والانسان لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بازائها ، وكل اسم مطلق ليس بمعين - كما سبق - فانه ينطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ ، كاسم اللون للسواد والبياض والحمرة ، فانها متفقة في المعنى الذي به سمي اللون لونا وليس بطريق الاشتراك البتة . وأما المشتركة فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لاتشترك في الحد والحقيقة البتة ، كاسم العين للعضو الباصر ، وللميزان ،وللوضع الذي يتفجر منه الماء - وهي العين الفوارة - وللذهب، وللشمس ، وكاسم المشتري لقابل عقد البيع ، وللكوكب المعروف . ولقد ثار من ارتباك المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لايشارك البياض في اللونية الامن حيث الاسم . وان ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين ، وكمشاركة قابل عقد البيع للكوكب في المشتري . وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم : فلنزد له شرحا فنقول : الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه ، وقد يدل على المتضادين ، كالجلل » للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان ، والجون للسواد والبياض ، والقرء للطهر والحيض - (واعلم) أن المشترك قد يكون مشكلا قريب الشبه من المتواطيء ،ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق . ولنسم ذلك متشابها ، وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يهتدي في الغوامض ، فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كمشاركة السماء للانسان في كونها جسما ، اذ الجسمية فيهما لاتختلف البتة مع أنه ذاتي لهما . ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان ، فانه بالاشتراك المحض ، اذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماؤه ، ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة ، واطلاقه على الباري تعالى . اذا تأملت عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الأمرين جميعا ومن أمثال هذه . تتابع الأغاليط مغلطة أخرى قد تلتبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسام مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة : ربما ظن أنها مترادفة : كالسيف والمهند والصارم ، فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند ، فخالف اذاً مفهومه مفهوم السيف. والصارم يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالأسد والليث وهذا كما نافي اصطلاحاتنا النظرية نحتاج الى تبديل الأسامي على شيء واحد عند تبدل اعتباراته ، كما أنا نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين : دعوى ، اذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان ان كان في مقابلة خصم ، وان لم يكن في مقابلة خصم سميناه قضية - كأنه قضى فيه على شيء بشيء ، فان خاض في ترتيب قياس الدليل عليه سميناه : مطلوبا ، فان دل بقياسه على صحته سميناه : نتيجة ،فان استعمله دليلا في طلب أمر آخر ورتبه في أجزاء القياس سميناه : مقدمة . وهذا ونظائره مما يكثر ﴿ مثال الغلط في المشترك ﴾ قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة المكره على القتل يلزمه القصاص لأنه مختار ، ويقول الحنفي : لايلزمه القصاص لانه مكره وليس بمختار ، ويكاد الذهن لاينبوعن التصديق بالأمرين ، وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال . وترى الفقهاء يتعثرون فيه ، ولا يهتدون الى حله ، وانما ذلك لأن لفظ المختار مشترك إذ قد يجعل لفظ المختار مرادفا للفظ القادر ،ومساويا له إذا قوبل بالذي لاقدرة له على الحركة الموجودة : كالمحمول ، فيقال هذا عاجز محمول،وهذا قادر مختار ، ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه ،وهو صادق على المكره . وقد يعبر بالمختار عمن تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج

وهذا يكذب على المكره ونقيضه ، وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه ، فاذا صدق عليه انه مختار وأنه ليس بمختار ، ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت ، ولهذا نظائر فى النظريات لاتحصى تاهت فيها عقول الضعفاء . فليستدل بهذا القليل على الكثير .

الفصل الثانى من الفن الأول

النظر فى المعانى المفردة ، ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة : ﴿ الأول ﴾ أن المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد إما ذاتيا، وإما عرضيا، وإما لازما . وقد فصلناه ﴿ والثانى ﴾ انه اذا نسب اليه وجد إما أعم كالوجود بالاضافة الى الجسمية ، وإما أخص كالجسمية بالاضافة الى الوجود ، وإما مساويا كالمتحيز بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم عند قوم (الثالث) أن المعانى باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة : محسوسة ، ومتخيلة ، ومعقولة ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة ، فنقول : فى حدقتك معنى به تميزت الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر بها ، واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار . والحالة التى تدركها عند الابصار شرطها وجود المبصر ، فلو انعدم المبصر انعدم الابصار وتبقى صورته فى دماغك كأنك تنظر اليها ، وهذه الصورة لاتفتقر الى وجود المتخيل ، بل عدمه وغيبته لاتنفى الحالة المسماة تخيلا ، وتنفى الحالة التى تسمى إبصاراً . ولما كنت تحس بالمتخيل في دماغك — لا فى فخذك وبطنك — فاعلم أن فى الدماغ غريزة وصفة بها يتهيأ للتخيل ، وبها باين البطن والفخذ كما باين العين الجبهة والعقب فى الابصار بمعنى اختص به لامحالة ، والصبى فى أول نشئه تقوى فيه قوة الابصار لاقوة التخيل . فلذلك اذا ولع بشىء فغيبته عنه وأشغلته بغيره اشتغل به ولها عنه ، وربما يحدث فى الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار ، فيرى الأشياء ولكنه كما تغيب عنه ينساها ، وهذه القوة يشارك البهيمة فيها الانسان ، ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته التى كانت له فى دماغه ، فعرف أنه موافق له ، وأنه مستلذ لديه ، فبادر اليه . فلو كانت الصورة لاتثبت فى خياله لكانت رؤيته لها ثانيا كرؤيته لها أولا ، حتى لايبادر اليه مالم يجربه بالذوق مرة أخرى . ثم فيك قوة ثالثة شريفة يباين الانسان بها البهيمة تسمى عقلا ، محلها إما دماغك ، وإما قلبك . وعند من يرى النفس جوهراً قائما بذاته غير متحيز محلها النفس ، وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للابصار ، اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق ، إلا أن وجود المبصر شرط لبقاء الابصار ، وليس شرطا لبقاء التخيل ، والا فصورة الفرس تدخل فى الإبصار ، مع قدر مخصوص ، ولون مخصوص ، وبعد منك مخصوص ، ويبقى فى التخيل ذلك البعد ، وذلك القدر واللون ، وذلك الوضع والشكل ، حتى كأنك تنظر اليه . ولعمرى فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التى فى الخيال وتقطيعها وتركيبها ، وليس لها ادراك شىء آخر ، ولكن اذا حضر فى الخيال صورة انسان قدر على أن يجعلها نصفين ، فيصور نصف انسان ، وربما ركب شخصا نصفه من انسان ، ونصفه من فرس ، وربما تصور انسانا يطير اذ ثبت فى الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده ، وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفى الانسان ، وليس فى وسعها البتة اختراع صورة لامثال لها فى الخيال ، بل كل تصوراتها بالتفريق والتأليف فى الصور الحاصلة فى الخيال . والمقصود أن مباينة ادراك العقل لادراك التخيل أشد من مباينة التخيل للابصار ، اذ ليس للتخيل أن يدرك المعانى المجردة العارية عن القرائن الغريبة التى ليست داخلة فى ذاتها — أعنى التى ليست ذاتية : كما سبق — فانك لاتقدر على تخيل السواد إلا فى مقدار مخصوص من الجسم ، ومعه شكل مخصوص ، ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد . ومعلوم أن الشكل .

غير

غير اللون، والقدر غير الشكل ؛ فان المثلث له شكل واحد صغيراً كان أو كبيرا. وإنما إدراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلا ؛ فيدرك السواد ويقضى بقضايا ،ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة ، وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الالتفات إلى العاقل وغير العاقل ؛ وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين . وحيث يستمر فى نظره قاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرها ، وهذه من عجيب خواصها وبديع أفعالها ، فاذا رأى فرسا واحداً أدرك الفرس المطلق الذى يشترك فيه الصغير والكبير ، والأشهب والكميت ، والبعيد منه فى المكان والقريب ، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة متنزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها ، فان القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا ، بل عارضا ، أو لازما فى الوجود ؛ إذ مختلفات اللون والقدر تشترك فى حقيقة الفرسية ، وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام ، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ، ويزعمون أنها موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان . وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج ، بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله . ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة : تارة يقولون إنها موجودة معلومة ، وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة ، وقد دارت فيه رءوسهم ،وحارت عقولهم . والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس ؛ إذ من ههنا يأخذ العقل الانسانى فى التصرف ، وما كان قبله كأن يشارك التخيل البهيمى فيه التخيل الانسانى ، ومن تحير فى أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه فى تصرفاته ؟ !

الفصل الثالث من السوابق فى أحكام المعانى المؤلفة

قد نظرنا فى مجرد اللفظ ، ثم فى مجرد المعنى ، فننظر الآن فى تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب ، كقولنا مثلا العالم حادث ، والبارى تعالى قديم ، فان هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى ، إما بالاثبات كقولك : العالم حادث ، أو بالسلب كقولك : العالم ليس بقديم . وقد التأم هذا من جزأين يسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا . ويسمى المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا ، ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ، ويسمى الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه ، ويسمى المجموع قضية ، وأحكام القضايا كثيرة ، ونحن نذكر منها ماتكثر الحاجة إليه ، وتضر الغفلة عنه ، وهو حكمان : الأول أن القضية تنقسم بالاضافة إلى المقضى عليه إلى التعيين ، والاهمال ، والعموم ، والخصوص فهى أربع : الأولى قضية فى عين ، كقولنا زيد كاتب ، وهذا السواد عرض . الثانية قضية مطلقة خاصة ، كقولنا بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن. الثالثة قضية مطلقة عامة ، كقولنا كل جسم متحيز ، وكل سواد لون . الرابعة قضية مهملة ، كقولنا الانسان فى خسر . وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه إما أن يكون عينا مشاراً إليه أو لا يكون عينا ، فان لم يكن عينا فإما أن يحصر بسور يبين مقداره بكليته ، فتكون مطلقة عامة ، أو بجزئيته فتكون خاصة ، أو لا يحصر بسور ، فتكون مهملة . والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما .ومن طرق المغالطين فى النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة ؛ فان المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم ، فيصدق طرفا النقيض ، كقولك: الانسان فى خسر تعنى الكافر ، الانسان ليس فى خسر تعنى الأنبياء . ولا ينبغى أن يسامح بهذا فى النظريات ــ مثاله : أن يقول الشفعوى مثلا : معلوم أن المطعوم ربوى والسفرجل مطعوم ؛ فهو اذاً ربوى (فان قيل) لم قلت المطعوم ربوى . فتقول: دليله البر والشعير والتمر يعنى ، فانها مطعومات وهى ربوية فينبغى أن يقال ، فقولك المطعوم ربوى ــ أردت به كل المطعومات أو بعضها ، فان أردت البعض

لم تلزم النتيجة ، اذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذى ليس بربوى ، ويكون هذا خللا فى نظم القياس كما يأتى وجهه . وإن أردت الكل فمن أين عرفت هذا ، وما عددته من البر والشعير ليس كل المطعومات؟

﴿ النظر الثانى ﴾ فى شروط النقيض ، وهو محتاج اليه اذ رب مطلوب لايقوم الدليل عليه ، ولكن على بطلان نقيضه ، فيستبان من ابطاله صحة نقيضه . والقضيتان المتناقضتان يعنى بهما كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الأخرى بالضرورة . كقولنا العالم حادث ، العالم ليس بحادث - وانما يلزم صدق احداهما عند كذب الاخرى بستة شروط: (الأول) أن يكون المحكوم عليه فى القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ ، فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا ، كقولك . النور مدرك بالبصر ، النور غير مدرك بالبصر - اذا أردت بأحدهما الضوء ، وبالآخر العقل ، ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء : المضطر مختار ، المضطر ليس بمختار ، وقولهم : المضطر آثم ، المضطر ليس بآثم ، اذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد ، والمحمول المطروح على غيره ، وقد يعبر به عن المدعو بالسيف الى الفعل ، فالاسم متحد ، والمعنى مختلف (الثانى) أن يكون الحكم واحدا ، والاسم مختلف : كقولك . العالم قديم ، العالم ليس بقديم - أردت بأحد القديمين ما أراده الله تعالى بقوله « كالعرجون القديم » ولذلك لم يتناقض قولهم المكره مختار ، المكره ليس بمختار ، لأن المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن تتحد الاضافة فى الأمور الاضافية ، فانك لو قلت : زيد أب ، زيد ليس بأب لم يتناقضا ، اذ يكون أبا لبكر ، ولا يكون أبا لخالد . وكذلك تقول زيد أب ، زيد ابن . فلا يتعدد بالاضافة الى شخصين ، والعشرة نصف ، والعشرة ليست بنصف : أى بالاضافة الى العشرين والثلاثين . وكما يقال المرأة مولى عليها ، المرأة غير مولى عليها - وهما صادقان بالاضافة الى النكاح والبيع ، لا الى شىء واحد والى العصبة والاجنبى لا الى شخص واحد (الرابع) أن يتساويا فى القوة والفعل . فانك تقول الماء فى الكوز مرو - أى بالقوة - وليس الماء بمرو - أى بالفعل - والسيف فى الغمد قاطع ، وليس بقاطع . ومنه ثار الخلاف فى أن البارىء فى الازل خالق أو ليس بخالق؟ (الخامس) التساوى فى الجزء والكل ، فانك تقول : الزنجى أسود ، الزنجى ليس بأسود أى ليس بأسود الاسنان - وعنه نشأ الغلط حيث قيل : ان العالمية حال لزيد بجملته لان زيداً عبارة عن جملته ، ولم يعرف أنا اذا قلنا زيد فى بغداد لم نعن به أنه فى جميع بغداد ، بل فى جزء منها ، وهو مكان يساوى مساحته (السادس) التساوى فى المكان والزمان فانك تقول : العالم حادث ، العالم ليس بحادث . أى هو حادث عند أول وجوده ، وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم ، وبعده باق . والصبى تنبت له أسنان . والصبى لا تنبت له أسنان - ونعنى بأحدهما : السنة الاولى وبالآخر التى بعدها . وبالجملة فالقضية المتناقضة هى التى تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه ، وفى ذلك الوقت والمكان والحال وبتلك الاضافة بعينها وبالقوة أن كان ذلك بالقوة . وبالفعل ان كان ذلك بالفعل ، وكذلك فى الجزء والكل . وتحصيل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة إلا فى تبدل النفى بالاثبات فقط .

الفن الثانى فى المقاصد - وفيه فصلان : فصل فى صورة البرهان ، وفصل فى مادته

الفصل الأول فى سورة البرهان

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص ، فيتولد بينهما نتيجة ، وليس يتحد نمطه ، بل يرجع الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع اليها

النمط الأول

ثلاثة أضرب - مثال الاول قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم أن كل جسم حادث . ومن الفقه قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام - فلزم أن كل نبيذ حرام - فهاتان مقدمتان ، اذا سلمتا على هذا

الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ ، فإن كانت المقدمات قطعية سميناها برهانا ، وإن كانت مسلمة سميناها قياسا جدليا ، وإن كانت مظنونة سميناها قياسا فقهيا . وسيأتي الفرق بين اليقين والظن . إذا ذكرنا أصل القياس ؛ فان كل مقدمة أصل ، فاذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة . وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون : النبيذ مسكر ، فكان حراما قياسا على الخمر ، وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد إلى النظم الذي ذكرناه ؛ فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا تلزم النتيجة إلا باقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكراً إن نوزع فيه بالحس والتجربة ، وكون المسكر حراما بالخبر ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر حرام » وقد ذكرنا في كتاب «أساس القياس» أن تسمية هذا قياسا تجوّز ؛ فان حاصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم . وإذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين : إحداهما قولنا : كل نبيذ مسكر ، والأخرى قولنا : كل مسكر حرام ، وكل مقدمة تشتمل على جزأين : مبتدأ ، وخبر ، المبتدأ محكوم عليه ، والخبر حكم ؛ فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور ، إلا أن أمراً واحداً يتكرر في المقدمتين ، فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة ؛ لأنها لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما ، فلا تتولد النتيجة ؛ فانك إذا قلت : النبيذ مسكر ، ثم لم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر ، لكن قلت : والمغصوب مضمون ، أو العالم حادث ، فلا ترتبط إحداهما بالأخرى ، فبالضرورة ينبغي أن تكرر أحد الأجزاء الأربعة ، فلنصطلح على تسمية المتكرر علة ، وهو الذي يمكن أن يقترن بقولك : لأن ـ في جواب المطالبة ـ بلم ؟ فانه إذا قيل لك : لم قلت إن النبيذ حرام ؟ قلت : لأنه مسكر ، ولا تقول : لأنه نبيذ ، ولا تقول : لأنه حرام ـ فما يقترن به لأن هو العلة . ولنسم ما يجري مجرى النبيذ : محكوما عليه ، وما يجري مجرى الحرام : حكما ؛ فانا في النتيجة نقول : فالنبيذ حرام ، ولنشتق للمقدمتين اسمين منهما ، لا من العلة ؛ لأن العلة متكررة فيهما فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الأولى ، وهي قولنا : كل نبيذ مسكر ، والمشتملة على الحكم المقدمة الثانية ، وهي قولنا : كل مسكر حرام أخذا من النتيجة ، فانا نقول : فكل نبيذ حرام ، فتذكر النبيذ أولا ، ثم الحرام . وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق . ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعيا ، وإن كانت مظنونة كان فقهيا . وإن كانت ممنوعة فلا بد من إثباتها . وأما بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن وأحضر مجموعهما بالبال . وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف ، لأنا إذا قلنا : النبيذ مسكر جعلنا المسكر وصفا ، فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام ، فقد حكمنا على الوصف ، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه ؛ فانه ان بطل قولنا : النبيذ حرام ـ مع كونه مسكراً ـ بطل قولنا كل مسكر حرام اذ ظهر لنا مسكر ليس بحرام . وهذا الضرب له شرطان في كونه منتجا : شرط في المقدمة الأولى وهو أن تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج ، لأنك اذا نفيت شيئا عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكما على المنفي عنه ؛ فانك إذا قلت : لا خل واحد مسكر ، وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل اذا وقعت المباينة بين المسكر والخل ؛ فحكمك على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخل . الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون عامة كلية ، حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فيها ؛ فانك إذا قلت : كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي لم يلزم منه كون السفرجل ربويا ، اذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل . نعم اذا قلت : وكل مطعوم ربوي لزم في السفرجل ويثبت ذلك بعموم الخبر . فان قلت : فبماذا يفارق هذا الضرب الضربين الآخرين بعده ؟ فاعلم أن العلة إما أن توضع محكوما عليها في المقدمتين ، أو محكوما بها في المقدمتين : أو توضع حكما في احداهما ، محكومة في الأخرى ـ وهذا الأخير : هو النظم الأول ، والثاني والثالث

لايتضحان غاية الاتضاح إلا بالرد اليه ، فلذلك قدمناذكره (النظم الثانى) أن تكون العلة حكما فى المقدمتين ، مثاله قولنا : البارى تعالى ليس بجسم ، لأن البارى غير مؤلف ، وكل جسم مؤلف ، فالبارى تعالى اذن ليس بجسم فهنا ثلاثة معان: البارى ، والمؤلف ، والجسم - والمكرر هو المؤلف فهو العلة : وتراه خبرا فى المقدمتين وحكما ، بخلاف المكرر فى النظم الأول اذ كان خبرا فى احداهما مبتدأ فى الأخرى . ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر فهما متباينان ، فالتأليف ثابت للجسم ، منتف عن البارى تعالى ، فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارى التقاء - أى لايكون البارى جسما ، ولا الجسم هو البارى تعالى - ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد الى النظم الأول بطريق العكس كما أوضحناه فى كتاب « معيار العلم ، وكتاب محك النظر » فلا نطول الآن به . وهذا النظم هو الذى يعبر عنه الفقهاء بالفرق ، اذ يقولون : الجسم مؤلف ، والبارى غير مؤلف. وخاصية هذا النظم أنه لاينتج الاقضية نافية سالبة ، وأما النظم الأول ، فانه ينتج النفى والاثبات جميعا . ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان فى النفى والاثبات ، فان كانتا مثبتتين لم ينتجا لأن حاصل هذا النظم يرجع الى الحكم بشىء واحد على شيئين ، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشىء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر . فانا نحكم على السواد والبياض باللونية ، ولايلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ، ولا عن البياض بأنه سواد . ونظمه أن يقال : كل سواد لون ، وكل بياض لون ، فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد . نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال - وهو النفى «النظم الثالث» أن تكون العلة مبتدأ فى المقدمتين ، وهذا يسميه الفقهاء نقضا ، وهذا اذا اجتمعت شروطه ، أنتج نتيجة خاصة - لاعامة - مثاله قولنا : كل سواد عرض ، وكل سواد لون ، فيلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت : كل بر مطعوم وكل بر ربوى ، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوى . ووجه دلالته : أن الربوى والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شىء واحد وهو البر فالتقيا عليه ، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما . خاصا وان لم يكن عاما ، فأمكن أن يقال : بعض المطعوم ربوى ، وبعض الربوى مطعوم .

النمط الثانى من البرهان

وهو نمط التلازم ، يشتمل على مقدمتين ، والمقدمة الأولى ، تشتمل على قضيتين ، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليما إما بالنفى أو بالاثبات - حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين ، أو نقيضها . ولنسم هذا : نمط التلازم . ومثاله قولنا : ان كان العالم حادثا ، فله محدث ، فهذه مقدمة ، ومعلوم أنه حادث ، وهى المقدمة الثانية ، فيلزم منه أن له محدثا . والأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا : احداهما قولنا : ان كان العالم حادثا . والثانية قولنا : فله محدث . ولنسم القضية الأولى : المقدم ، ولنسم القضية الثانية : اللازم والتابع . والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التى سميناها مقدما وهو قولنا : ومعلوم أن العالم حادث - فنلزم منه النتيجة ، وهو أن للعالم محدثا ، وهو عين اللازم . ومثاله فى الفقه قولنا : ان كان الوتر يؤدى على الراحلة بكل حال ، فهو نفل ، ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة ، فثبت أنه نفل . وهذا النمط يتطرق اليه أربع تسليمات ، تنتج منها اثنتان ، ولاتنتج اثنتان ، أما المنتج فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم . مثاله قولنا : ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ، ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة ، فيلزم أن يكون المصلى متطهرا . ومثاله من الحس إن كان هذا سوادا فهو لون - ومعلوم أنه سواد فاذا هو لون . وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم ، فانه ينتج نقيض المقدم ، مثاله قولنا ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ، ومعلوم أن المصلى غير متطهر - فينتج أن الصلاة غير صحيحة . وإن

كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم بصريح الالزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الالزام، فيلزم منه أنه ليس بصحيح
ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن مايفضي إلى المحال فهو محال، وهذا يفضى الى المحال فهو اذاً محال،
كقولنا: لو كان البارى سبحانه وتعالى مستقراً على العرش لكان إما مساويا للعرش، أو أكبر، أو أصغر. وكل
ذلك محال، فما يفضى اليه محال، وهذا يفضى الى المحال، فهو إذاً محال. وأما الذى لاينتج فهو تسليم عين
اللازم، فانا لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة، فالمصلى متطهر، ومعلوم أن المصلى متطهر فلايلزم منه لاصحة
الصلاة ولا فسادها، اذ قد تفسد الصلاة بعلة أخرى. وكذلك تسليم نقيض المقدم لاينتج عين اللازم ولا نقيضه،
فانا لو قلنا: ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة، فلايلزم من هذا كون المصلى متطهراً ولا كونه غير متطهر.
وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شيء لازما لشيء، فينبغى أن لا يكون الملزوم أعمّ من
اللازم، بل إما أخص أو مساويا. ومهما كان أخص فثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم اذ
يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون. وهو الذى عنيناه بتسليم عين اللازم. وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص
بالضرورة، اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد، وهو الذى عنيناه بتسليم نقيض اللازم. وأما ثبوت الأعم
فلا يوجب ثبوت الأخص، فان ثبوت اللون لايوجب ثبوت السواد، فلذلك قلنا: تسليم عين المقدم (١) لاينتج،
وأما انتفاء الأخص فلا يوجب انتفاء الأعم ولا ثبوته، فان انتفاء السواد لايوجب انتفاء اللون ولا ثبوته
وهو الذى عنيناه بقولنا: ان تسليم نقيض المقدم لاينتج أصلا. وإن جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ
كمن يقول: ان كان هذا لونا فهو سواد. فان كان اللازم مساوياً للمقدم أنتج منه أربع تسليمات كقولنا: إن كان
زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، لكنه موجود، فاذاً هو واجب، لكنه واجب، فاذاً هو موجود، لكن الرجم
غير واجب، فالزنا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود، فالرجم غير واجب. وكذلك كل معلول له علة
واحدة كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود. فهى
إذاً طالعة، لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود، لكن النهار غير موجود، فهى إذاً غير طالعة.

النمط الثالث نمط التعاند

وهو على ضدّ ماقبله. والمتكلمون يسمونه: السبر والتقسيم. والمنطقيون يسمونه: الشرطى المنفصل ويسمون
ما قبله: الشرطى المتصل. وهو أيضاً يرجع الى مقدمتين ونتيجة، ومثاله العالم إما قديم وإما حادث، وهذه
مقدمة، وهى قضيتان: الثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه ـ لامحالة ـ نتيجة وينتج فيه أربع
تسليمات، فانا نقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه
ليس بقديم فهو حادث. وبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض ـ كما سبق ـ
فينتج إثبات أحدهما نفى الآخر. ونفى احدهما إثبات الآخر ولا يشترط أن تنحصر القضية فى قسمين، بل
شرطه أن تستوفى أقسامه ـ فان كانت ثلاثة فانا نقول: العدد إما مساو أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة،
لكنها حاصرة. فاثبات واحد ينتج نفى الآخرين، إبطال اثنين ينتج اثبات الثالث. وإثبات واحد ينتج انحصار
الحق فى الآخرين فى أحدهما لا بعينه. والذى لاينتج فيها انتفاء واحد هو أن لايكون محصوراً، كقولك: زيد إما
بالعراق وإما بالحجاز. فهذا مما يوجب اثبات واحد نفى الآخر. أما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربما
يكون فى صقع آخر. وقول من أثبت رؤية الله بعلة الوجود يكاد لاينحصر كلامه إلا أن نتكلف له وجها، فان
قول مصحح الرؤية لا يخلو، إما أن يكون كونه جوهراً فيبطل بالعرض، أو كونه عرضا فيبطل بالجوهر. أو كونه
سواداً أو لونا، فيبطل بالحركة. فلا تبقى شركة لهذه المختلفات الا فى الوجود. وهذا غير حاصر، إذ يمكن أن يكون

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا الأصل وصوابه عين اللازم اه مصححه

قد بقى أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرائى مثلا ، فان أبطل هذا فاعله لمعنى آخر ، إلا أن يتكلف حصر المعانى وينفى جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج . فهذه أشكال البراهين ، فكل دليل لا يمكن رده الى واحد من هذه الأنواع الخمسة ، فهو غير منتج البتة ، ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه فى كتاب « محك النظر » ، وكتاب « معيار العلم ».

الفصل الثانى من فن المقاصد فى بيان مادة البرهان

وهى المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص ، والخشب من السرير ، فان ما ذكرناه يجرى مجرى الخياطة من القميص ، وشكل السرير من السرير . وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير إذ لا يتأتى من الخشب قميص ، ولا من الثوب سيف ، ولا من السيف سرير ، فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج ، بل البرهان المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينيا ، أو ظنية ان كان المطلوب فقهيا . فلنذكر معنى اليقين فى نفسه لتفهم ذاته . ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التى بها يقتنص اليقين ﴿ أما اليقين ﴾ : فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا ، وسكنت اليها فلها ثلاثة أحوال: أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس ، فلا يجوّز الغلط فى يقينها الأول ، ولا فى يقينها الثانى ، ويكون صحة يقينها الثانى كصحة يقينها الأول ، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ ، بل حيث لو حكى لها عن نبىّ من الأنبياء أنه أقام معجزة ، وادعى ما يناقضها ، فلا تتوقف فى تكذيب الناقل . بل تقطع بأنه كاذب ، أو تقطع بأن القائل ليس بنبى ، وأن ما ظن أنه معجزة فهى مخرقة . وبالجملة فلا يؤثر هذا فى تشكيكها ، بل تضحك من قائله وناقله ، وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبيا على سرّ به انكشف له نقيض اعتقادها . فليس اعتقادها يقينيا ﴿ مثاله ﴾ قولنا : الثلاثة أقلّ من الستة ، وشخص واحد لا يكون فى مكانين ، والشىء الواحد لا يكون قديما حادثا ، موجودا معدوما . ساكنا متحركا فى حالة واحدة . الحالة الثانية : أن تصدق بها تصديقا جزما لا تمارى فيه ولا تشعر بنقيضها البتة ، ولو أشعرت بنقيضها تعسر إذعانها للإصغاء إليه ، ولكنها لو ثبتت وأصغت وحكى لها نقيض معتقدها عمن هو أعلم الناس عندها كنبى أو صديق وأورث ذلك فيها توقفا . ولنسمّ هذا الجنس اعتقاداً جزماً ، وهو أكثر اعتقادات عوامّ المسلمين واليهود والنصارى فى معتقداتهم وأديانهم ، بل اعتقاد أكثر المتكلمين فى نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة ، فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعا بحسن الظن فى الصبا ، فوقع عليهم نشؤهم ، فإن المستقل بالنظر الذى يستوى ميله فى نظره إلى الكفر والإسلام عزيز . الحالة الثالثة أن يكون لها سكون إلى الشىء والتصديق به ، وهى تشعر بنقيضه أو لا تشعر . لكن لو أشعرت به . لم ينفر طبعها عن قبوله ، وهذا يسمى ظناً ، وله درجات فى الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى . فمن سمع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه ، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون ، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة ، فإن انضافت إليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة ، فان انضافت إليه قرينة ، كما إذا أخبروا عن أمر مخوف ، وقد اصفرت وجوههم ، واضطربت أحوالهم زاد الظن . وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حدّ التواتر . والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً ، حتى يطلقوا القول بأن الاخبار التى تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل ، وكافة الخلق ؛ إلا آحاد المحققين يسمون الحالة الثانية يقيناً ، ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى . والحق أن اليقين هو الأول ، والثانى مظنة الغلط ، فاذا ألفت برهانا من مقدمات يقينية على الذوق الأول ، وراعيت صورة

تأليفه على الشروط الماضية ، فالنتيجة ضرورية يقينية ، يجوز الثقة بها . هذا بيان نفس اليقين . ﴿ أما مدارك اليقين ﴾ فجميع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر فى سبعة أقسام :﴿ الأول الأوليات ﴾ وأعنى بها العقليات المحضة التى أفضى ذات العقل بمجرده اليها من غير استعانة بحسّ أو تخيـل ، وجبل على التصديق بها ، مثل علم الإنسان بوجود نفسه ، وبأن الواحد لايكون قديماً حادثاً ،وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، وأن الاثنين أكثر من الواحد ، ونظائره . ﴿ وبالجملة ﴾ هذه القضايا تصادف مرتسمة فى العقل منذ وجوده،حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها،ولا يدرى متى تجدد،ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل،إذ يرتسم فيه الموجود مفرداً،والقديم مفرداً أو الحادث مفرداً،والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض ، مثل أن القديم حادث ، فيكذب العقل به ، وأن القديم ليس بحادث ، فيصدق العقل به ، فلا يحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات ، وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض، فينتهض العقل على البديهة إلى التصديق أو التـكذيب ﴿الثانى المشاهدات الباطنة ﴾ وذلك كعلم الانسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه ، وجميع الأحوال الباطنة التى يدركها من ليس له الحواس الخمس.فهذه ليست من الحواس الخمس،ولا هى عقلية ، بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل ، وكذا الصبى ، والأوّليات لاتـكون للبهائم ولا للصبيان﴿الثالث المحسوسات الظاهرة ﴾ كقولك: الثلج أبيض ، والقمر مستدير ، والشمس مستنيرة .وهذا الفن واضح ، لـكن الغلط يتطرق إلى الأبصار لعوارض ، مثل بعد مفرط ، وقرب مفرط أو ضعف فى العين وأسباب الغلط فى الابصار ــ التى هى على الاستقامة ــ ثمانية ، والذى بالانعكاس كما فى المرآة أو بالانعطاف ، كما يرى ماوراء البلور والزجاج فيتضاعف فيه أسباب الغلط . واستقصاء ذلك فى هذه العلاوة غير ممكن ، فان أردت أن تفهم منه أنموذجا ،فانظر إلى طرف الظل فتراه ساكناً ، والعقل يقضى بأنه متحرك ، وإلى الـكواكب فتراها ساكنة ، وهى متحركة ، وإلى الصبى فى أول نشوئه ، والنبات فى أول النشوء وهو فى النموّ والتزايد فى كل لحظة على التدريج ، فتراه واقفا ، وأمثال ذلك ممـا يكثر﴿ الرابع . التجربيات ﴾ وقد يعبر عنها باطراد العادات ، وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة ،والخبز مشبع ، والحجر ، هاو إلى أسفل،والنار صاعدة إلى فوق والخمر مسكر ، والسقمونيا مسهل ــ فاذاً المعلومات التجربية يقينية عند من جرّبها ، والناس يختلفون فى هذه العلوم لاختلافهم فى التجربة ، فمعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل ، كمعرفتك بأن الماء مرو ، وكذلك الحـكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه ، وهـذه غير المحسوسات ، لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوى إلى الأرض ، وأما الحـكم بأن كل حجر هاو فهى قضية عامة ، لاقضية فى عين ، وليس للحس إلا قضية فى عين ، وكذلك إذا رأى مائعا ،وقد شربه فسكر ، فحـكم بأن جنس هذا المائع مسكر ، فالحس لم يدرك إلا شرباً وسكراً واحداً معينا . فالحـكم فى الـكل إذاً هو للعقل ، ولـكن بواسطة الحس ؛ أو بتـكرر الاحساس مرّة بعد أخرى ، إذ المرة الواحدة لايحصل العلم بها ، فمن تألم له موضع فصبّ عليه مائعاً فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزيل . إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق ، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الاخلاص فزال ، فربمـا يخطر له أن إزالته بالاتفاق ، فاذا تـكرر مرات كثيرة فى أحوال مختلفة انغرس فى النفس يقين ، وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد ، والخبز مزيل لألم الجوع واذا تأملت هـذا . عرفت أن العقل قد ناله بعد التـكرر على الحس بواسطة قياس خفىّ ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس ، لأنه لم يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد فى الاكثر ، ولو كان بالاتفاق لاختلف ، وهذا الآن يحرك قطبا عظيما فى معنى تلازم الأسباب والمسببات التى يعبر عنها باطراد العادات . وقد

نبهنا على غورها فى كتاب تهافت الفلاسفة والمقصود . تمييز التجريبيات عن الحسيات ، ومن لم يمعن فى تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينيات، فيتعذر عليه مايلزم منها من النتائج ، فيستفيدها من أهل المعرفة بها ، وهذا كما أن الأعمى والأصم ، تعوزهما جملة من العلوم، التى تستنتج من مقدمات محسوسة، حتى يقدر الأعمى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض ، فإن ذلك يعرف بأدلة هندسية تنبنى على مقدمات حسية . ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم ، قرنهما الله تعالى بالفؤاد فى كتابه فى مواضع ﴿ الخامس متواترات ﴾ كعلمنا بوجود مكة ، و وجود الشافعى ، و بعدد الصلوات الخمس ، بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعى أن المسلم لايقتل بالذمى ، فان هذا أمر وراء المحسوس ، إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة ، وأما الحكم بصدقه . فهو للعقل ، وآلته السمع ، ولا مجرد السمع ، بل تكرر السماع ، ولا ينحصر العدد الموجب للعلم فى عدد . ومن تكلف حصر ذلك فهو فى شطط ، بل هو كتكرر التجربة ، ولكل مرة فى التجربة شهادة أخرى ، الى أن ينقلب الظن علما ، ولا يشعر بوقته ، فكذلك التواتر ، فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين ، وما بعدها ليس كذلك ﴿ السادس الوهميات ﴾ وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغى أن يكون مشاراً إلى جهته ، فإن موجود إلا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا داخلا ولا خارجا محال ، وأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال ، وهذا عمل قوة فى التجويف الأوسط من الدماغ ، وتسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها ، فكل مالا يكون على وفق المحسوسات التى ألفتها ، فليس فى طباعها إلا النبوة عنها وإنكارها ، ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل : ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء ، وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان والأولى منهما ربما وقع لك الأنس بتكذيبها ، لكثرة ممارستك للادلة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس فى جهة ، والثانية ربما تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك لأدلتها ، وإذا تأملت عرفت أن ما أنكره الوهم من نفى الخلاء والملاء غير ممكن ، لأن الخلاء باطل بالبراهين القاطعة ، إذ لا معنى له . والملاء متناه بأدلة قاطعة إذ يستحيل وجود أجسام لا نهاية لها . وإذا ثبت هذان الأصلان علم أنه لاخلاء ولا ملاء وراء العالم ، وهذه القضايا مع أنها وهمية . فهى فى النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص فى مكانين ، بل يشهد به أول الفطرة ، كما يشهد بالأوليات العقلية ، وليس كل ماتشهد به الفطرة قطعا هو صادق ، بل الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة . وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل ، ثم بعد معرفة الدليل أيضا لا تنقطع منازعة الوهم ، بل تبقى على نزاعها فان قلت فبماذا أميز بينها وبين الصادقة ، والفطرة قاطعة بالكل ومتى يحصل الأمان منها؟ فاعلم أن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين ، فقال بعضهم : طلب اليقين غير ممكن ، وقالوا بتكافؤ الأدلة ، وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة ، وقال بعضهم : لا تيقن أيضا بتكافؤ الأدلة بل هو أيضاً فى محل التوقف ، وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعى تطويلا ، فلا نشتغل به ، ونفيدك الآن طريقين تستعين بهما فى تكذيب الوهم : الأول جلى ، وهو أنك لا تشك فى وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولو عرضت على الوهم نفس الوهم لأنكره ، فانه يطلب له سمكا ومقداراً ولونا . فاذا لم يجده أباه ، ولو كلفت الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم والارادة ، لصور لكل واحد قدراً ومكانا مفرداً ، ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات فى جزء واحد أو جسم واحد لقدر بعضها منطبقا على البعض ، كأنه ستر رقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض بالبعض بأسره ، فانه ربما يشاهد الأجسام ويراها متميزة فى الوضع فيقضى فى كل شيئين بأن أحدهما متميز فى الوضع عن الآخر . الطريق الثانى وهو معيار فى آحاد المسائل ، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة ، فانها توافق العقل فى استحالة وجود شخص فى مكانين ، بل لا تنازع فى جميع العلوم الهندسية والحسابية وما

يدرك

يدرك بالحس وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات لأنها تمثل غير المحسوسات ، بالمحسوسات ، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات
فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها
وينظمها نظم البرهان الذى ذكرناه ، فان الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما
سبق فى الأمثلة وكما فى الهندسيات فتجد ذلك ميزانا وحدا كما بينه وبينه ، فاذا رأى الوهم قد زاغ عن قبول نتيجة
دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصور فى طباعه عن إدراك
مثل هذا الشىء الخارج عن المحسوسات ، فاكتف بهذا القدر فان تمام الايضاح فيه تطويل (السابع المشهورات)
وهى آراء محمودة يوجب التصديق بها اما شهادة الكل أو الأكثر أو شهادة جماهير الأفاضل ، كقولك : الكذب
قبيح وإيلام البرىء قبيح وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن ، وهذه قد تكون صادقة وقد
تكون كاذبة . فلا يجوز أن يعول عليها فى مقدمات البرهان ، فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية ، فان الفطرة
الأولى لا تقضى بها بل إنما ينغرس قبولها فى النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا ، وذلك بأن تكرر على
الصبي ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وربما يحمل عليها حب التسالم وطيب المعاشرة ، وربما تنشأ من الحنان
ورقة الطبع ، فترى أقواما يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما يجرى هذا المجرى فالنفوس
المجبولة على الحنان والرقة أطوع لقبولها ، وربما يحمل على التصديق بها الاستقراء الكثير ، وربما كانت القضية صادقة
ولكن بشرط دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ فى نفسه ، كمن يقول
مثلا التواتر لا يورث العلم ، لأن كل واحد من الآحاد لا يورث العلم فالمجموع لا يورث ، لأنه لا يزيد على الآحاد
وهذا غلط ، لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد وعند التواتر فات هذا الشرط فيذهل عن هذا الشرط
لدقته ويصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله : إن الله على كل شىء قدير مع أنه ليس قادراً على خلق ذاته
وصفاته وهو شىء لكن هو قدير على كل شىء بشرط كونه ممكنا فى نفسه فيذهل عن هذا الشرط ويصدق به
مطلقا لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق . وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهى
من مثاورات الغلط العظيمة ، وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة ؛
فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها (فان قلت) فبم يدرك الفرق بين المشهور والصادق ؟
فاعرض قول القائل : العدل جميل ، والكذب قبيح على العقل الأول الفطرى الموجب للأوليات ، وقدّر أنك
لم تعاشر أحدا ، ولم تخالط أهل ملة ، ولم تأنس بمسموع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد
وكلف نفسك أن تشكك فيه ، فانك تقدر عليه وتراه متأتيا . وإنما الذى يعسر عليك هذه التقديرات أنك على
حالة تضادها ، فان تقدير الجوع فى حال الشبع عسير ، وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها فى الحال ولكن
إذا تحذقت فيها أمكنك التشكك ، ولو كلفت نفسك الشك فى أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك
متأتياً ، بل لا يتأتى الشك فى أن العالم ينتهى إلى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمى ، لكن فطرة الوهم تقتضيه
والآخر يقتضيه فطرة العقل . وأما كون الكذب قبيحاً فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه
الإنسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات . وهذه أيضاً معارضة مظلمة يجب التحرز عنها ، فهذا القدر
كاف فى المقدمات التى منها ينتظم البرهان ، فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها
يصلح لصناعة البرهان ، والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة ، والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة
الجدلية ، ولا تصلح لإفادة اليقين البتة .

الفن الثالث من دعامة البرهان فى اللواحق وفيه فصول :

الفصل الأول .

فى بيان أن ما تنطق به الألسنة فى معرض الدليل والتعليل فى جميع أقسام العلوم : يرجع إلى الضروب التى ذكرناها ، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلا ، وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسببه إما قصور علم الناظر أو إهماله إحدى المقدمتين للوضوح ، أو لكون التلبيس فى ضمنه حتى لا ينتبه له أو لتركيب الضروب . وجمع جملة منها فى سياق كلام واحد ـ مثال ترك إحدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب فى الفقهيات والمحاورات احترازاً عن التطويل ، كقول القائل : هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى ، وهو محصن ، وتمام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنى وهو محصن . ولكن ترك المقدمة الأولى لاشتهارها . وكذلك يقال : العالم محدث فيقال لم ؟ فيقول : لأنه جائز . ويقتصر عليه . وتمامه أن يقول : كل جائز فله فاعل والعالم جائز ، فإذاً له فاعلٌ . ويقول فى نكاح الشغار : هو فاسد لأنه منهى عنه . وتمامه أن يقول : كل منهي عنه فهو فاسد ، والشغار منهى عنه ، فهو إذاً فاسد ، ولكن ترك الأولى لأنها موضع النزاع ولو صرح بها لتنبه الخصم لها فربما تركها للتلبيس مرة ، كما تركها للوضوح أخرى . وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا » فينبغى أن يضمّ اليها ، ومعلوم أنهما لم تفسدا . وقوله تعالى « إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » وتمامه أنه معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذى العرش سبيلا ، ومثال ما يترك للتلبيس أن يقال : فلان خائن فى حقك فتقول : لم ؟ فيقال : لأنه كان يناجى عدوّك . وتمامه أن يقال : كل من يناجى العدو فهو عدوّ ، وهذا يناجى العدوّ : فهو إذاً عدوّ ، ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بأن من يناجى العدوّ فقد ينصحه وقد يخدعه فلا يجب أن يكون عدواً . وربما يترك المقدمة الثانيـة وهى مقدمة المحكوم عليـه ﴿ مثاله ﴾ أن يقال : لا تخالط فلاناً فيقول لم ؟ فيقال : لأن الحساد لا يخالطون . وتمامه أن يضم إليه أن هذا حاسد والحاسد لا يخالط ، فهذا إذاً لا يخالط . وسبيل من يريد التلبيس إهمال المقدمة التى تحتها استغفالا للخصم واستجهالا له ، وهذا غلط فى النظم الأول ويتطرق ذلك إلى النظم الثانى والثالث ﴿ مثاله ﴾ قولك كل شجاع ظالم فيقال : لم ؟ فيقال : لأن الحجاج كان شجاعا وظالماً ، وتمامه أن يقول : الحجاج شجاع ، والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم . وهذا غير منتج لأنه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث . وقد بينا أنه لا ينتج إلاّ نتيجة خاصة ، وإنما كان من النظم الثالث ، لأن الحجاج هو العلة ، لأنه المتكرر فى المقدمتين لأنه محكوم عليه فى المقدمتين فيلزم منه أن بعض الشجعان ظالم ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل المتفقهة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم . ونظم قياسه إن فلاناً متفقه ، وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم ، بل يلزم أن بعض المتفقهة فاسق وكثيراً ما يقع مثل هذا الغلط فى الفقه أن يرى الفقيه حكما فى موضع معين فيقضى بذلك الحكم على العموم . فيقول مثلا : البرّ مطعوم والبرّ ربوى فالمطعوم ربوى . وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه فى النتيجة لم يلزم منه إلا نتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ، ومهما كانت العلة أعمّ من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من النظم الأول وأمكن استنتاج القضايا الأربعة منه أعنى الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ، ومهما كانت العلة أعمّ من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظم الثانى ، ولم ينتج منه إلا النفى ؛ فأما الايجاب فلا . ومثال المختلطات المركبة من كل نمط كقولك : البارى تعالى إن كان على العرش إما مساو أو أكبر أو أصغر ، وكل مساو وأصغر وأكبر مقدر ، وكل مقدر ، فاما أن يكون جسما أو لا يكون جسما . وباطل أن لا يكون جسما فثبت

انه

أنه جسم ، فيلزم أن يكون البارى تعالى جسما ، ومحال أن يكون جسما ، فمحال أن يكون على العرش . وهذا السياق اشتمل على النظم الأول والثانى والثالث مختلطا كذلك ، فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما انطوى التلبيس فى تفاصيله وتضاعيفه ، فلا يتنبه لموضعه . ومن عرف المفردات أمكنه ردّ المختلطات اليهـا ، فاذاً لايتصور النطق باستدلال إلا ويرجع الى ماذكرناه .

الفصل الثانى : فى بيان رجوع الاستقراء ، والتمثيل الى ماذكرناه

أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا فى الوتر : ليس بفرض ، لأنه يؤدى على الراحلة ، والفرض لايؤدى على الراحلة ، فيقال : لم قلتم إن الفرض لايؤدى على الراحلة ؟ فيقال : عرفناه بالاستقراء إذ رأينا القضاء والأداء والمنظور وسائر أصناف الفرائض لاتؤدى على الراحلة ، فقلنا : إن كل فرض لايؤدى على الراحلة . ووجه دلالة هذا لايتم إلا بالنظم الأول بأن يقول : كل فرض فإما قضاء ، أو أداء ، أو نذر ، وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة ، فكل فرض لا يؤدى على الراحلة ، وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات ، والخلل تحت قوله إما أداء فان حكمه بأن كل أداء لايؤدى على الراحلة يمنعه الخصم ، إذ الوتر عنده أداء واجب ويؤدى على الراحلة ، وإنمـا يسلم الخصم من الأداء الصلوات الخمس ، وهذه صلاة سادسة عنده ، فيقول : وهل استقريت حكم الوتر فى تصفحك وكيف وجدته (فان قلت) وجـدته لا يؤدى على الراحلة فالخصم لايسلم ، فان لم تتصفحه فلم يبن لك إلا بعض الأداء ، فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة ، وذلك لاينتج ، لأنا بينا أن المقـدمة الثانية فى النظم الأول ينبغى أن تكون عامة ، ولهذا غلط من قال : ان صانع العالم جسم ، لأنه قال : كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل ، فهو إذاً جسم . فقيل : لم قلت إن كل فاعل جسم ؟ فيقول : لأنى تصفحت الفاعلين من خياط ، وبناء ، وأسكاف ، وحجام ، وحداد ، وغيرهم فوجدتهم أجساما ، فيقال : وهل تصفحت صانع العالم أم لا ، فان لم تتصفحه فقد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسما ، فصارت المقـدمة الثانية خاصة لاتنتج ، وان تصفحت البارى فـكيف وجدته ؟ (فان قلت) وجدته جسما ، فهو محل النزاع فكيف أدخلته فى المقدمة ؟ فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاما رجع الى النظم الأول وصلح للقطعيات ، وإن لم يكن تاما لم يصلح إلا للفقهيات ، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك .

الفصل الثالث فى وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذى يعبر عنه بوجه الدليل ، ويلتبس الأمر فيه على الضعفـاء فلايتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره ، فنقول : كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر بنفى أو إثبات وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من أحد أمرين : إما أن يصدق به ، أو يمتنع من التصديق ، فان صدّق فهو الأولى المعلوم بغير واسطة ، ويقال : انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل ، وكل ذلك بمعنى واحد ، وإن لم يصدق فلا مطمع فى التصديق إلا بواسطة ، وتلك الواسطة هى التى تنسب إلى الحكم ، فيكون خبرا عنها ، وتنسب الى المحكوم عليه ، فتجعل خبراً عنه ، فيصدق ، فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (بيانه) أنا إذا قلنا للعقل : احكم على النبيذ بالحرام ، فيقول : لاأدرى ، ولم يصدق به ، فعلمنا أنه ليس يلتقى فى الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ ، فلا بد أن يطلب واسطة ربما صدّق العقل بوجودها فى النبيذ ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة ، فيلزمه التصديق بالمطلوب ، فيقال ، هل النبيذ مسكر ؟ فيقول : نعم إذا كان قد علم ذلك

بالتجربة فيقال : وهل المسكر حرام ؟ فيقول : نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسماع ، وهو المدرك بالسمع . قلنا فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لامحالة ، وهو أن النبيذ حرام بالضرورة ، فيلزمه ان يصدق بذلك ويذعن للتصديق به (فان قلت) فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين ، وليست زائدة عليهما ، فاعلم أن ماتوهمت حق من وجه ، وغلط من وجه . أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة لأن قولك النبيذ حرام غير قولك : النبيذ مسكر ، وغير قولك : المسكر حرام ، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلا ، بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملتزمة . وأما وجه كونه حقا ، فهو أن قولك المسكر حرام يشمل بعمومه النبيذ الذى هو أحد المسكرات ، فقولك : النبيذ حرام ينطوى فيه ، لكن بالقوة لابالفعل . وقد يحضر العام فى الذهن ولا يحضر الخاص . فمن قال : الجسم متحيز ربّما لا يخطر بباله ذلك الوقت أن الثعلب متحيز ، بل ربما لا يخطر بباله ذلك الثعلب ، فضلا عن أن يخطر بباله أنه متحيز ، فاذاً النتيجة موجودة فى إحدى المقدمتين بالقوة القريبة ، والموجود بالقوة القريبة لايظن أنه موجود بالفعل . فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين فى الذهن وتخطر ببالك وجه وجود النتيجة فى المقدمتين بالقوة ، فاذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل ، إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن ، فيتوهم أنها حامل ، فيقال له : هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل ؟ فيقول : نعم . فيقال : وهل تعلم أن هذه بغلة ؟ فيقول : نعم . فيقال كيف توهمت أنها حامل ؟ فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين ، إذ نظمهما أن كل بغلة عاقر ، وهذه بغلة ، فهى إذاً عاقر ، والانتفاخ له أسباب ، فاذاً انتفاخها من سبب آخر . ولما كان السبب الخاصّ لحصول النتيجة فى الذهن التفطن لوجود النتيجة بالقوة فى المقدمة أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره . فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج ، وأنه غير التفطن لوجوده فى المقدمتين بالقوة ، ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة ، وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة ، الذى هو العقل الفعال عند الفلاسفة ، وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذى لا بدّ منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذى ذكره المعتزلة ، وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين فى الذهن ، والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق إجراء الله تعالى العادة على وجه يتصورّ خرقها بأن لايخلق عقيب تمام النظر عند بعض أصحابنا ، ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم ، بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد ، وإنما قدرته على إحضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط ، أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق بها القدرة ، وعند بعضهم هو كسب مقدور . والرأى الحق فى ذلك لا يليق بما نحن فيه . أو المقصود كشف الغطاء عن النظر ، وأن وجه الدليل ماهو ؟ والمدلول ماهو ؟ والنظر الصحيح ماهو ؟ والنظر الفاسد ماهو ؟ وترى الكتب مشحونات بتطويلات فى هذه الألفاظ من غير شفاء ، وإنما الكشف يحصل بالطريق الذى سلكته فقط ، فلا ينبغى أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور ، بل بالكلام المفيد الموضح وإن خالف المعتاد . ﴿ مغالطة من منكرى النظر ﴾ وهو أن يقول : ما تطلب بالنظر هو معلوم لك أم لا ؟ فان علمت فكيف تطلب وأنت واجد ؟ وإن جهلته ، فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك ؟ وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه ؟ فانه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه ، فنقول : أخطأت فى نظم شبهتك ، فإن تقسيمك ليس بحاصر إذ قلت تعرفه او لاتعرفه ، بل ههنا قسم ثالث ، وهو أنى أعرفه من وجه ، وأعلمه من وجه ، وأجهله من وجه — وأعنى

الآن

الآن بالمعرفة غير العلم ، فانى أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور ، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل - أى فى قوتى أن أقبل التصديق بها بالفعل - ، وأجهلها من وجه — أى لا أعلمها بالفعل — ولو كنت أعلمها بالفعل لما طلبتها ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت فى أن أعلمها ، إذ ما ليس فى قوتى علمه يستحيل حصوله ، كاجتماع الضدين ، ولولا أنى أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر بمطلوبى إذا وجدته ، وهو كالعبد الآبق ، فانى أعرف ذاته بالتصور ، وانما أطلب مكانه ، وانه فى البيت أم لا ، وكونه فى البيت أفهمه بالمعرفة والتصور — أى أفهم البيت مفردا ، والكون مفردا ، وأعلمه بالقوة — أى فى قوتى أن أصدق بكونه فى البيت ، وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر ، فاذا رأيته فى البيت صدقت بكونه فى البيت — فكذلك طلبى لكون العالم حادثا إذا وجدته .

الفصل الرابع فى انقسام البرهان إلى برهان علة ، وبرهان دلالة :

أما برهان الدلالة فهو أن يكون الأمر المتكرر فى المقدمتين معلولا مسببا ، فان العلة والمعلول يتلازمان ، وكذلك السبب والمسبب ، والموجب والموجب ، فان استدللت بالعلة على المعلول ، فالبرهان برهان علة . وإن استدللت بالمعلول على العلة ، فهو برهان دلالة . وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر * مثال قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم ، وعلى شبع زيد بأكله فتقول : من أكل كثيراً فهو فى الحال شبعان ، وزيد قد أكل كثيراً ، فهو إذاً شبعان . وإن قلت : إن كل شبعان قد أكل كثيراً ، وزيد شبعان ، فاذاً قد أكل كثيراً ، فهذا برهان دلالة . ومثاله من الكلام قولك : كل فعل محكم ، ففاعله عالم ، والعالم فعل محكم ، فصانعه عالم . ومثال الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى فى الفقه قولنا : الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة ، لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة ، وهذا لا يوجب المحرمية ، فلا يوجب الحرمة ، فان الحرمة والمحرمية ليست إحداهما علة للأخرى ، بل هما نتيجتا علة واحدة ، وحصول إحدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة ، فانها تلازم علتها ، والنتيجة الثانية أيضا تلازم علتها ، وملازم الملازم ملازم لا محالة ، وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى ، حتى أنه يستدل بخطوط حمر فى كتف الشاة على إراقة الدماء فى تلك السنة ، ويستدل بالخلق على الأخلاق ، ولا يمكن ذلك إلا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد . ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر ، فانه كالعلاوة على علم الأصول . ومن أراد مزيداً عليه ، فليطلبه من كتاب « محك النظر » ، وكتاب « معيار العلم » ولنشتغل الآن بالأقطاب الأربعة التى يدور عليها علم الأصول . والحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله ، وعلى جميع أصحابه .

بسم الله الرحمن الرحيم

القطب الأول فى الثمرة — وهى الحكم

والكلام فيه ينقسم إلى فنون أربعة : فن فى حقيقة الحكم ، وفن فى أقسامه ، وفن فى أركانه ، وفن فيما يظهره

الفن الأول فى حقيقته

ويشتمل على تمهيد ، وثلاث مسائل (أما التمهيد) فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين ، فالحرام هو المقول فيه : اتركوه ولا تفعلوه . والواجب هو المقول فيه : افعلوه

ولا تتركوه . والمباح هو المقول فيه : إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه ، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم ، فلهذا قلنا : العقل لا يحسن ، ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع ؛ فلنرسم كل مسألة برأسها ﴿ مسألة ﴾ ذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة : فمنها مايدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى ، والهلكى ، وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق ، وكقبح الكفران ، وإيلام البرىء ، والكذب الذى لاغرض فيه . ومنها مايدرك بنظر العقل ، كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقبح الكذب الذى فيه نفع . ومنها مايدرك بالسمع كحسن الصلاة ، والحج ، وسائر العبادات . وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعى إلى الطاعة ، لكن العقل لا يستقل بدركه ، فنقول : قول القائل هذا حسن ، وهذا قبيح لايحس بفهم معناه ، مالم يفهم معنى الحسن والقبح ؛ فإن الأصطلاحات فى إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة ، فلا بد من تلخيصها . والاصطلاحات فيه ثلاثة : (الأول) الاصطلاح المشهور العامى ، وهو أن الأفعال تنقسم إلى مايوافق غرض الفاعل ، وإلى مايخالفه ، وإلى مالا يوافق ولا يخالف . فالموافق يسمى حسناً ، والمخالف يسمى قبيحاً ، والثالث يسمى عبثاً . وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقاً لشخص مخالفاً لآخر ، فهو حسن فى حق من وافقه ، قبيح فى حق من خالفه ، حتى أن قتل الملك الكبير يكون حسناً فى حق أعدائه ، قبيحاً فى حق أوليائه . وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله تعالى إذا خالف غرضهم ، ولذلك يسبون الدهر والفلك ، ويقولون : خرب الفلك ، وتعس الدهر ، وهم يعلمون أن الفلك مسخر ليس إليه شىء . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » فإطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عند هؤلاء كاطلاقه على الصور ، فمن مال طبعه إلى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ، ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه — وربّ شخص ينفر عنه طبع ويميل إليه طبع ، فيكون حسناً فى حق هذا ، قبيحا فى حق ذاك ، حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ، ويستقبحها جماعة . فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة ، والمنافرة ، وهما أمران إضافيان لا كالسواد والبياض ، إذ لا يتصوّر أن يكون الشىء أسود فى حق زيد ، أبيض فى حق عمرو . (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، فيكون فعل الله تعالى حسناً فى كل حال خالف الغرض أو وافقه ، ويكون المأمور به شرعا ندبا كان أو إيجاباً حسناً . والمباح لايكون حسناً (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل مالفاعله أن يفعله ، فيكون المباح حسناً مع المأمورات ، وفعل الله يكون حسناً بكل حال . وهذه المعانى الثلاثة كلها أوصاف إضافية ، وهى معقولة ، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شىء منها ، فلا مشاحة فى الألفاظ . فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة ، ويختلف ذلك بالاضافات ، ولا يكون صفة للذات (فان قيل) نحن لا ننازعكم فى هذه الأمور الاضافية ، ولا فى هذه الاصطلاحات التى تواضعتم عليها ، ولكن ندعى الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للحسن ، والقبيح مدركا بضرورة العقل فى بعض الأشياء ، كالظلم ، والكذب والكفران ، والجهل — ولذلك لانجوّز شيئاً من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع ، لأنه قبيح لذاته . وكيف ينكر ذلك ، والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير إضافة الى حال دون حال (قلنا) أنتم منازعون فيما ذكرتموه فى ثلاثة أمور : أحدها فى كون القبح وصفاً ذاتيا ، والثانى فى قولكم : إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة . والثالث فى ظنكم أن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها ودليلا على كونه ضروريا . أما الأول — وهو دعوى كونه وصفا ذاتيا — فهو تحكم بما لا يعقل ، فان القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لاتسبقه جناية ، ولا يعقبه عوض ، حتى جاز إيلام البهائم وذبحها ، ولم يقبح من الله

تعالى

تعالى ذلك ، لأنه يثيبها عليه فى الآخرة . والقتل فى ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه جناية أو تعقبه لذة ، إلا من حيث الاضافة الى الفوائد والأغراض ، وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيا ؟ ولو كان فيه عصمة دم نبيّ باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا ، بل واجبا يعصى بتركه. والوصف الذاتى كيف يتبدل بالإضافة الى الأحوال . وأما الثانى وهو كونه مدركا بالضرورة ، وكيف يتصور ذلك ونحن نازعكم فيه ، والضرورى لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء . وقولكم : إنكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع ، كما ظن الكعبى أن مستند علمه بخبر التواتر النظر ، ولا يبعد التباس مدرك العلم وإنما يبعد الخلاف فى نفس المعرفة ، ولا خلاف فيها . قلنا : هذا كلام فاسد ، لأنا نقول: يحسن من الله تعالى إيلام البهائم ، ولا نعتقد لها جريمة ولا ثوابا، فدلّ أنا نازعكم فى نفس العلم . وأما الثالث ، فهو أنا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا أيضا لم تكن فيه حجة ، اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه ، بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضرورى . فقد اتفق الناس على إثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ، ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق أن ساعدهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا ، فكذلك اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الأشياء ، وبعضه عن تقليد مفهوم من الآخذين عن السمع ، وبعضه عن الشبهة التى وقعت لأهل الضلال ، فالتئام الاتفاق من هذه الأسباب لا يدل على كونه ضروريا ، فلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجويز الخطأ على كافة هذه الأمة خاصة ، اذ لا يبعد اجتماع الكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة . وكيف وفى الملحدة من لا يعتقد قبح هذه الأشياء ولا حسن نقائضها ، فكيف يدعى اتفاق العقلاء ؟ احتجوا بانا نعلم قطعا أن من استوى عنده الصدق والكذب آثر الصدق ومال اليه — إن كان عاقلا — وليس ذلك إلا لحسنه ، وأن الملك العظيم المستولى على الأقاليم إذا رأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك يميل إلى انقاذه ، وإن كان لا يعتقد أصل الدين لينتظر ثوابا ، ولا ينتظر منه أيضاً مجازاة وشكراً ، ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه ، بل ربما يتعب به ، بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا أكره على كلمة الكفر ، أو على إفشاء السر ونقض العهد ، وهو على خلاف غرض المكره . وعلى الجملة استحسان مكارم الأخلاق وإفاضة النعم مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد . والجواب أنا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق ، وكونها محمودة مشهورة ، ولكن مستندها إما التدين بالشرائع ، وإما الأغراض . ونحن انما ننكر هذا فى حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه ، فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الأغراض ، ولكن قد تدقّ الأغراض وتخفى، فلا يتنبه لها إلا المحققون . ونحن ننبه على مثارات الغلط فيه ، وهى ثلاث مثارات يغلط الوهم فيها : (الغلطة الأولى) إن الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير — فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره ، فيقضى بالقبح مطلقاً ، وربما يضيف القبح الى ذات الشىء ويقول هو بنفسه قبيح ، فيكون قد قضى بثلاثة أمور، هو مصيب فى واحد منها وهو أصل الاستقباح، ومخطىء فى أمرين : أحدهما اضافة القبح الى ذاته، إذ غفل عن كونه قبيحاً لمخالفة غرضه، والثانى حكمه بالقبح مطلقا ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره ، بل عدم الالتفات الى بعض أحوال نفسه، فانه قد يستحسن فى بعض الأحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (الغلطة الثانية) ان ما هو مخالف للغرض فى جميع الأحوال الا فى حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة ، بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفاً فى كل الأحوال ، فيقضى بالقبح مطلقاً ؛ لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه ، وذهاب الحالة النادرة عن ذكره ، كحكمه على الكذب بانه قبيح مطلقاً . وغفلته عن الكذب الذى تستفاد به عصمة دم نبي أو ولىّ . واذا قضى بالقبح مطلقاً ، واستمر عليه مدة ، وتكرر ذلك على

سمعه ولسانه انغرس فى نفسه استقباح منفر ، فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد فى نفسه نفرة عنه ، لطول نشوه على الاستقباح ؛ فإنه ألقى إليه منذ الصبا على سبيل التأديب والارشاد أن الكذب قبيح لاينبغى أن يقدم عليه أحد ، ولا ينبه على حسنه فى بعض الأحوال ،لاخيفة من أن تستحكم نفرته عن الكذب فيقدم عليه ، وهو قبيح فى أكثر الاحوال . والسماع فى الصغر كالنقش فى الحجر فينغرس فى النفس ، ويحن ّ إلى التصديق به مطلقاً وهو صدق ، لكن لا على الاطلاق ، بل فى أكثر الأحوال . وإذا لم يكن فى ذكره إلا أكثر الأحوال : فهو بالأضافة إليه كل الأحوال ، فلذلك يعتقده مطلقا (الغلطة الثالثة) سببها سبق الوهم إلى العكس ؛ فان مايرى مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضا لامحالة مقرون به مطلقاً ، ولا يدرى أن الأخص أبداً مقرون بالأعم ّ ، والأعم لايلزم أن يكون مقرونا بالأخص . ومثاله نفرة نفس السليم ، وهو الذى نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون ؛ لأنه وجد الأذى مقرونا بهذه الصورة ، فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى ، وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعذرة ؛ لأنه وجد الأذى والاستقذار مقرونا بالرطب الأصفر، فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار ، ويغلب الوهم ، حتى يتعذر الأكل ، وأن حكم العقل بكذب الوهم ، لكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام ، وإن كانت كاذبة حتى أن الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود ؛ إذ وجد الأسم مقرونا بالقبح ، فظن أن القبح أيضا ملازم للاسم ولذا تورد على بعض العوام مسئلة عقلية جليلة فيقبلها ﴿ فاذا قلت ﴾ هذا مذهب الأشعرى أو الحنبلى أو المعتزلى نفر عنه ان كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته إليه ، وليس هذا طبع العامى خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم — إلا العلماء الراسخين الذين اراهم الله الحق حقا ، وقواهم على اتباعه ، وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها ، وأكثر إقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام ؛ فأن الوهم عظيم الاستيلاء على النفس ، ولذلك ينفر طبع الإنسان عن المبيت فى بيت فيه ميت ، مع قطعه بأنه لايتحرك ولكنه كأنه يتوهم فى كل ساعة حركته ونطقه ، فاذا تنبهت لهذه المثارات فنرجع ونقول : إنما يترجح الإنقاذ على الاهمال فى حق من لايعتقد الشرائع لدفع الأذى الذى يلحق الانسان من رقة الجنسية ، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه . وسببه أن الانسان يقدر نفسه فى تلك البلية ، ويقدر غيره معرضاً عنه وعن انقاذه فيستقبحه منه بمخالفة غرضه ، فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك فى حق نفسه ، فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم ، فأن فرض فى بهيمة أو فى شخص لارقة فيه فهو بعيد تصوره ، ولو تصور فيبقى أمر آخر ، وهو طلب الثناء على إحسانه ، فان فرض حيث لايعلم أنه المنقذ فيتوقع أن يعلم ، فيكون ذلك التوقع باعثاً ، فان فرض فى موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وترجح يضاهى نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش . وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء ، فظن أن الثناء مقرون بها بكل حال، كما أنه لما رأى الأذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى ، فالمقرون باللذيذ لذيذ ، والمقرون بالمكروه مكروه ، بل الأنسان إذا جالس من عشقه فى مكان ، فاذا انتهى إليه أحس ّ فى نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ، ولذلك قال الشاعر :

أمر ّ على الديار ديار ليلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبى * ولكن حب ّ من سكن الديارا !

وقال ابن الرومي منبها على سبب حب الأوطان :

وحبب أوطان الرجال اليهم * مآرب قضاها الشباب هنالكا
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم * عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

وشواهد

وشواهد ذلك مما يكثر ، وكل ذلك من حكم الوهم . وأما الصبر على السيف فى ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس ، فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع ، بل ربما استقبحوه ، وإنما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الثناء عليه بالشجاعة والصلابة فى الدين . وكم من شجاع يركب متن الخطر ، ويتهجم على عددهم أكثر منه ، وهو يعلم أنه لا يطيقهم ، ويستحقر ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الثناء والحمد ولو بعد موته ! وكذلك إخفاء السر وحفظ العهد ـ انما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح ، وأكثروا الثناء عليهما فمن يحتمل الضرر فيه فانما يحتمله لأجل الثناء ، فان فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقرونا بالثناء ، فيبقى ميل الوهم إلى المقرون باللذيذ وإن كان خاليا عنه . فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقبح للسعى فى هلاك نفسه بغير فائدة ، ويستحمق من يفعل ذلك قطعا ، فمن يسلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة . وعلى هذا يجرى الجواب عن الكذب ، وعن جميع ما يفرضونه . ثم نقول : نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب ، وإنما الكلام فى القبح والحسن بالاضافة إلى الله تعالى ، ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد ، وكيف يقيس والسيد لو ترك عبيده وإماءه ، وبعضهم يموج فى بعض ، ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه ، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ، ولم يقبح منه ، وقولهم : إنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس ، لأنه علم أنهم لا ينزجرون ، فليمنعهم قهرا . فكم من ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز ؟ وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم ؛ لأنهم لا ينزجرون .

(مسئلة) لا يجب شكر المنعم عقلا — خلافا للمعتزلة — ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه ، فاذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب . ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخلو إما أن يوجب ذلك لفائدة ، أو لا لفائدة ، ومحال أن يوجب لا لفائدة ؛ فان ذلك عبث وسفه . وإن كان لفائدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود ، وهو محال ؛ إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، أو الى العبد ، وذلك لا يخلو إما أن تكون فى الدنيا ، أو فى الآخرة . ولا فائدة له فى الدنيا ، بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ، ويحرم به عن الشهوات واللذات ، ولا فائدة له فى الآخرة فان الثواب تفضل من الله يعرف بوعده وخبره ، فاذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه ؟ (فان قيل) يخطر له أنه ان كفر وأعرض ربما يعاقب ، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن (قلنا) لا ، بل العقل يعرف طريق الأمن ، ثم الطبع يستحث على سلوكه ؛ إذ كل انسان مجبول على حب نفسه ، وعلى كراهة الألم ، فقد غلطتم فى قولكم : ان العقل داع ، بل العقل هاد ، والبواعث والدواعى تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل ، وغلطتم أيضا فى قولكم : انه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة ؛ لأن هذا الخاطر مستنده توهم غرض فى جانب الشكر يتميز به عن الكفر ، وهما متساويان بالاضافة إلى جلال الله تعالى ؛ بل إن فتح باب الأوهام فربما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه ؛ لأنه أمده بأسباب النعم ، فلعله خلقه ليترفه وليتمتع ، فاتعابه نفسه تصرف فى مملكته بغير إذنه ، ولهم شبهتان (إحداهما) قولهم : اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل إلى انكاره وذلك مسلم ، لكن فى حقهم ؛ لأنهم يهتزون ويرتاحون للشكر ، ويغتمون بالكفران ، والرب تعالى يستوى فى حقه الأمران ، فالمعصية والطاعة فى حقه سيان ، ويشهد له أمران : أحدهما أن المتقرب إلى السلطان بتحريك أنملته فى زاوية بيته وحجرته مستهين بنفسه ، وعبادة العباد بالنسبة إلى جلال الله دونه فى الرتبة . والثانى أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز فى مخمصة ، فأخذ يدور فى البلاد ، وينادى على رؤس الاشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة الى الملك قبيحا وافتضاحا ، وجملة نعم الله تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة الى خزائن الملك ؛ لأن خزانة الملك تفى بأمثال تلك الكسرة ؛ لتناهيها ، ومقدورات الله تعالى لا تتناهى أضعاف

ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم : حصر مدارك الوجوب فى الشرع يفضى إلى افحام الرسل ، فانهم إذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعون : لا يجب علينا النظر فى معجزاتكم إلا بالشرع ، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا فى معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ، ولا نقدر على ذلك مالم ننظر فيؤدى إلى الدور ﴿ والجواب ﴾ من وجهين : (أحدهما) من حيث التحقيق ، وهو أنكم غلطتم فى ظنكم بنا أنا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين ، بل إذا بعث الرسول وأيد بمعجزته بحيث يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بايجاب النظر ، إذ لا معنى للواجب إلا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو موهوم ، فمعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك ، والموجب هو المرجح ، والله تعالى هو المرجح ، وهو الذى عرف رسوله ، وأمره أن يعرف الناس أن الكفر سم مهلك ، والمعصية داء والطاعة شفاء . فالمرجح هو الله تعالى ، والرسول هو المخبر ، والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التى بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح . والطبع المجبول على التألم بالعذاب ، والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر ، وبعد ورود الخطاب حصل الايجاب - الذى هو الترجيح - وبالتأييد بالمعجزة حصل الامكان فى حق العاقل الناظر ، إذ قدر به على معرفة الرجحان . فقوله : لا أنظر مالم أعرف ، ولا أعرف ما لم أنظر - مثاله : مالو قال الأب لولده : التفت فان وراءك سبعا عاديا ، هو ذا ، يهجم عليك ان غفلت عنه . فيقول : لا ألتفت مالم أعرف وجوب الالتفات ، ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ، ولا أعرف السبع مالم ألتفت . فيقول له : لا جرم تهلك بترك الالتفات ، وأنت غير معذور ، لأنك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك النبى يقول : الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية ، والعذاب الأليم إن تركت الايمان والطاعة ، وتعرف ذلك بأدنى نظر فى معجزاته — فان نظرت وأطعت نجوت ، وإن غفلت وأعرضت ، فالله تعالى غنى عنك وعن عملك ! وإنما أضررت بنفسك فهذا أمر معقول لاتناقض فيه (الجواب الثانى) المقابلة بمذهبهم - فانهم قضوا بأن العقل هو الموجب ، وليس يوجب بجوهره ايجابا ضروريا لاينفك منه أحد ، إذ لو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب ، بل لابد من تأمل ونظر ، ولو لم ينظر لم يعرف وجوب النظر ، واذا لم يعرف وجوب النظر : فلا ينظر ، فيؤدى أيضا الى الدور كما سبق ﴿ فان قيل ﴾ العاقل لايخلو عن خاطرين يخطر ان له : أحدهما أنه ان نظر وشكر أثيب . والثانى أنه ان ترك النظر عوقب ، فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الأمن ﴿ قلنا ﴾ كم من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر ، بل قد يخطر له أنه لا يتميز فى حق الله تعالى أحدهما عن الآخر ، فكيف أعذب نفسى بلا فائدة ترجع الى ولا الى المعبود ، ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطرين كافيا فى التمكين من المعرفة ، فاذا بعث النبى ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه الخواطر أقرب ، بل لاينفك عن هذا الخاطر بعد انذار النبى وتحذيره ، ونحن لا ننكر أن الانسان اذا استشعر المخافة استحثه طبعه على الاحتراز ، فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل ، فان سمى مسم معرف الوجوب موجباً فقد تجوز فى الكلام ، بل الحق لامجاز فيه ان الله موجب - أى مرجح - للفعل على الترك ، والنبى مخبر ، والعقل معرف ، والطبع باعث ، والمعجزة ممكنة من التعريف . والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الاباحة ، وقال بعضهم على الحظر وقال بعضهم على الوقف . ولعلهم أرادوا بذلك فيما لايقضى العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة أو نظراً - كما فصلناه من مذهبهم - وهذه المذاهب كلها باطلة ، أما ابطال مذهب الاباحة فهو أنا نقول : المباح يستدعى مبيحا كما يستدعى العلم والذكر ذاكراً وعالما ، والمبيح هو الله تعالى اذا خير بين الفعل والترك بخطابه ، فاذا لم يكن

خطاب

خطاب لم يكن تخيير ، فلم تكن اباحة ، وان عنوا بكونه مباحا أنه لاحرج فى فعله ولا تركه فقد أصابوا فى المعنى ، وأخطؤا فى اللفظ فان فعل البهيمة والصبي والمجنون لايوصف بكونه مباحا ، وان لم يكن فى فعلهم وتركهم حرج ، والأفعال فى حق الله تعالى أعنى مايصدر من الله ـ لاتوصف بأنها مباحة ، ولا حرج عليه فى تركها ، لكنه إذا انتفى التخيير من المخير انتفت الاباحة ، فان استجرأ مستجرىء على اطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ، ولم يرد به إلا نفى الحرج فقد أصاب فى المعنى ، وإن كان لفظه مستكرها ﴿ فان قيل ﴾ العقل هو المبيح ؛ لأنه خير ؟ بين فعله وتركه إذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما ليس بحسن ولا قبيح ﴿ قلنا ﴾ تحسين العقل وتقبيحه قد أبطلناه ، وهذا مبنى عليه فيبطل، ثم تسمية العقل مبيحا مجاز ـ كتسميته موجبا ـ فان العقل يعرف الترجيح ، ويعرف انتفاء الترجيح ، ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه ، والعقل يعرف ذلك . ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل معرف لامبيح ، فانه ليس بمرجح ولا مسوّ ، لكنه معرف للرجحان والاستواء . ثم نقول : بم تنكرون على أصحاب الوقف إذا أنكروا استواء الفعل والترك ، وقالوا مامن فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقبحه إلا ويجوز أن يرد الشرع بايجابه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتى لأجله يكون لطفا ناهيا عن الفحشاء ، داعيا إلى العبادة ، ولذلك أوجبه الله تعالى ، والعقل لا يستقل بدركه ، ويجوز أن يرد الشرع بتحريمه ، فيدل على أنه متميز بوصف ذاتى يدعو بسببه إلى الفحشاء لا يدركه العقل ، وقد استأثر الله بعلمه . هذا مذهبهم ، ثم يقولون بم تنكرون على أصحاب الحظر إذ قالوا لا نسلم استواء الفعل وتركه ! فان التصرف فى ملك الغير بغير إذنه قبيح ، والله تعالى هو المالك ، ولم يأذن ﴿ فان قيل ﴾ لو كان قبيحا لنهى عنه وورد السمع به ، فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه . ﴿ قلنا ﴾ لو كان حسنا لأذن فيه ، وورد السمع به ، فعدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه ﴿ فان قيل ﴾ إذا أعلمنا الله تعالى أنه نافع ولاضرر فيه ، فقد أذن فيه ﴿ قلنا ﴾ فاعلام المالك إيانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغى أن يكون اذنا ﴿ فان قيل ﴾ المالك منا يتضرر والله لا يتضرر ، فالتصرف فى مخلوقاته بالاضافة اليه يجرى مجرى التصرف فى مرآة الانسان بالنظر فيها وفى حائطه بالاستظلال به وفى سراجه بالاستضاءة به ﴿ قلنا ﴾ لوكان قبح التصرف فى ملك الغير لتضرره لا لعدم اذنه لقبح وان أذن إذا كان متضررا . كيف ومنع المالك من المرآة والظل والاستضاءة بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من جملة من المأكولات ولم يقبح . فان كان ذلك لضرر العبد فما من فعل إلا و يتصور أن يكون فيه ضرر خفى لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنهى عنه ، ثم نقول : قولكم إنه إذا كان لا يتضرر البارىء بتصرفنا فيباح ، فلم قلتم ذلك ؟ فان نقل مرآة الغير من موضع إلى موضع ، وان كان لا يتضرر به صاحبها يحرم وإنما يباح النظر ، لأن النظر ليس تصرفا فى المرآة كما أن النظر الى الله تعالى وإلى السماء ليس تصرفا فى المنظور فيه ، ولا فى الاستظلال تصرف فى الحائط ولا فى الاستضاءة تصرف فى السراج ، فلو تصرف فى نفس هذه الأشياء ربما يقضى بتحريمه ، إلا إذا دل السمع على جوازه ﴿ فان قيل ﴾ خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على أنه أراد انتفاعنا بها فقد كان قادراً على خلقها عارية عن الطعوم ﴿ قلنا ﴾ الأشعرية ، وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الأعراض التى هى قابلة لها ، فلا يستقيم ذلك ، وإن سلم فلعله خلقها لا لينتفع بها أحد ، بل خلق العالم بأسره لا لعلة ، أو لعله خلقها ليدرك ثواب اجتنابها مع الشهوة كما يثاب على ترك القبائح المشتهاة . وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلانا إذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا بدليله . ومعنى الحظر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل : لتعلق ضرر بجانب الفعل فمن أين يعلم ذلك ولم يرد سمع ؟ والعقل لا يقضى به ، بل ربما يتضرر بترك اللذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها ؟ وقولهم إنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فاسد ، لأنا لا نسلم

قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيه ، ولو حكم فيه العادة ، فذلك يقبح فى حق من تضرر بالتصرف فى ملكه ، بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه . ثم قد بينا أن حقيقة درك القبح ترجع إلى مخالفة الغرض ، وأن ذلك لا حقيقة له .
وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم فى الحال ، فصحيح إذ معنى الحكم الخطاب ، ولا خطاب قبل ورود السمع . وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندرى أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ ، لأنا ندرى أنه لا حظر ، إذ معنى الحظر قول الله تعالى : لا تفعلوه ، ولا اباحة : إذ معنى الاباحة قوله إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه . ولم يرد شىء من ذلك ،

الفن الثانى : فى أقسام الأحكام

ويشتمل على تمهيد ، ومسائل خمس عشرة :

﴿أما التمهيد﴾ فان أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة : الواجب ، والمحظور ، والمباح ، والمندوب والمكروه . ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل ، أو اقتضاء الترك ، أو التخيير بين الفعل والترك ، فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر ، فاما أن يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً ، أو لا يقترن فيكون ندبا ، والذى ورد باقتضاء الترك ، فان أشعر بالعقاب على الفعل ، فحظر ، وإلا فكراهية . وإن ورد بالتخيير ، فهو مباح . ولابد من ذكر حد كل واحد على الرسم ، فأما حد الواجب ، فقد ذكرنا طرفا منه فى مقدمة الكتاب ، ونذكر الآن ما قيل فيه ، فقال قوم : إنه الذى يعاقب على تركه . فاعترض عليه بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا ، لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر . وقيل ما توعد بالعقاب على تركه . فاعترض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد ، فان كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعفى عنه ولا يعاقب . وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل بالمشكوك فى تحريمه ووجوبه ، فإنه ليس بواجب ، ويخاف العقاب على تركه . وقال القاضى أبو بكر (رحمه الله) الأولى فى حده أن يقال : هو الذى يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لأن الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها . وقوله : بوجه ما قصد أن يشمل الواجب المخير ، فانه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسع فانه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله ﴿فان قيل﴾ فهل من فرق بين الواجب والفرض ؟ ﴿قلنا﴾ لا فرق عندنا بينهما ، بل هما من الألفاظ المترادفة . كالحتم واللازم وأصحاب أبى حنيفة اصطلحوا عن تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه ، وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك إلا ظنا ، ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون ، ولا حجر فى الاصطلاحات بعد فهم المعانى . وقد قال القاضى : لو أوجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب . فالوجوب إنما هو بايجابه لا بالعقاب . وهذا فيه نظر ، لأن ما استوى فعله وتركه فى حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب ، إذ لا نعقل وجوبا إلا بأن يترجح فعله على تركه بالاضافة إلى أغراضنا ، فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا . وإذا عرفت حد الواجب فالمحظور فى مقابلته ولا يخفى حده . وأما حد المباح ، فقد قيل فيه : ما كان تركه وفعله سيين ، ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ، ويبطل بفعل الله تعالى ، وكثير من أفعاله يساوى الترك فى حقنا وهما فى حق الله تعالى أبدا سيان . وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ، ولا يسمى شىء من ذلك مباحا ، بل حده أنه الذى ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله ومدحه ولا بذم تاركه ومدحه . ويمكن أن يحد بأنه الذى عرف الشرع أنه لا ضرر عليه فى تركه ولا فعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازا عما إذا ترك المباح بمعصية ، فانه يتضرر لا من حيث ترك المباح ، بل من حيث ارتكاب المعصية . وأما حد الندب فقيل فيه : انه الذى فعله خير من تركه ، من غير ذم يلحق بتركه . ويرد عليه الأكل قبل ورود الشرع ، فانه خير من تركه ، لما فيه من اللذة وبقاء الحياة .

وقالت

وقالت القدرية : هو الذى إذا فعله فاعله استحق المدح ، ولا يستحق الذم بتركه . ويرد عليه فعل الله تعالى ؛ فإنه لا يسمى ندبا مع أنه يمدح على كل فعل ولا يذم ، فالأصح فى حده أنه المأمور به الذى لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى بدل احترازاً عن الواجب المخير والموسع . وأما المكروه ، فهو لفظ مشترك فى عرف الفقهاء بين معانى : أحـــدها المحظور فكثيراً ما يقول الشافعى رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم : الثانى ما نهى عنه نهى تنزيه ، وهو الذى أشعر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب ، كما أن الندب هو الذى أشعر بأن فعله خير من تركه : الثالث ترك ما هو الأولى وإن لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا لنهى ورد عنه ولكن لكثرة فضله وثوابه قيل فيه : إنه مكروه تركه : الرابع ماوقعت الريبة والشبهة فى تحريمه كلحم السبع ، وقليل النبيذ ، وهذا فيه نظر، لأن من أداه اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرام ، ومن أداه اجتهاده إلى حله فلا معنى للكراهية فيه ، إلا إذا كان من شبهة الخصم حزازة فى نفسه ووقع فى قلبه ، فقد قال صلى الله عليه وسلم : « الإثم حزاز القلب » فلا يقبح إطلاق لفظ الكراهة ، لما فيه من خوف التحريم ، وإن كان غالب الظن الحلّ ، ويتجه هذا على مذهب من يقول : المصيب واحد ، فأما من صوّب كل مجتهد ، فالحلّ عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه الحل . وإذا فرغنا من تمهيد الأقسام ، فلنذكر المسائل المتشعبة عنها ﴿ مسئلة ﴾ الواجب ينقسم إلى معين ، وإلى مبهم بين أقسام محصورة ، ويسمى واجبا مخيراً كخصلة من خصال الكفارة ، فإن الواجب من جملتها واحد لا بعينه ، وأنكرت المعتزلة ذلك ، وقالوا لا معنى للإيجاب مع التخيير ، فإنهما متناقضان . ونحن ندعى أن ذلك جائز عقلا ، وواقع شرعا : أما دليل جوازه عقلا ، فهو أن السيد إذا قال لعبده : أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط فى هذا اليوم أيّهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه ، وإن تركت الجميع عاقبتك ، ولست أوجب الجميع ، وإنما أوجب واحداً لا بعينه أىّ واحد أردت ، فهذا كلام معقول . ولا يمكن أن يقال : انه لم يوجب عليه شيئا ، لأنه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا ينفك عن الوجوب ، ولا يمكن أن يقال : أوجب الجميع ، فإنه صرّح بنقيضه . ولا يمكن أن يقال : أوجب واحداً بعينه من الخياطة أو البناء ، فانه صرح بالتخيير فلا يبقى إلا أن يقال ، الواجب واحد لا بعينه . وأما دليل وقوعه شرعا فخصال الكفارة ، بل إيجاب إعتاق الرقبة ، فانه بالاضافة إلى أعيان العبيد . مخيّر ، وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين واجب ، ولا سبيل إلى إيجاب الجمع . وكذلك عقد الامامة لأحد الإمامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال (فان قيل) الواجب جميع خصال الكفارة . فلو تركها عوقب على الجميع . ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجباً ولو أتى بواحد ، سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب بأسباب دون الأداء ، وذلك غير محال (قلنا) هذا لا يطرد فى الامامين والكفؤين ، فان الجمع فيه حرام ، فكيف يكون الكل واجبا ؟ ثم هو خلاف الاجماع فى خصال الكفارة ، إذ الأمة مجتمعة على أن الجميع غير واجب . واحتجوا بأن الخصال الثلاثة إن كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالاضافة إلى صلاح العبد ، فينبغى أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات . وإن تميز بعضها بوصف يقتضى الايجاب فينبغى أن يكون هو الواجب ، ولا يجعل مبهما بغيره . كيلا يلتبس بغيره (قلنا) ومن سلم لكم أن للأفعال أوصافاً فى ذواتها لأجلها يوجبها الله تعالى ، بل الايجاب إليه ، وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات ، فيخصصها بالإيجاب دون غيرها ، وله أن يوجب واحداً لا بعينه ، ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال . احتجوا بأن الواجب هو الذى يتعلق به الايجاب ، وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما تعلق به الايجاب ، فيتميز ذلك فى علمه ، فكان هو الواجب (قلنا) إذا أوجب واحداً لا بعينه ، فانا نعلمه غير معين ، ولو خاطب السيد عبده بأنى أوجبت عليك الخياطة أو البناء ، فكيف يعلمه الله تعالى ، ولا يعلمه إلا على ما هو عليه من نعته

ونعته أنه غير معين فيعلمه غير معين ، كما هو عليه . وهذا التحقيق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتى من تعلق الايجاب به ، وإنما هو إضافة إلى الخطاب ، والخطاب بحسب النطق والذكر ، وخلق السواد فى أحد الجسمين لا بعينه ، وخلق العلم فى أحد الشخصين لا بعينه غير ممكن ؛ فأما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن ، كمن يقول لزوجتيه إحداكما طالق ،فالايجاب قول يتبع النطق ﴿فان قيل﴾ الموجب طالب ومطلوبه لابد أن يتميز عنده ﴿قلنا﴾ يجوز أن يكون طلبه متعلقاً بإحدى أمرين ، كما تقول المرأة زوجنى من أحد الخاطبين أيهما كان ، وأعتق رقبة من هذه الرقاب أيها كانت ، وبايع أحد هذين الامامين أيهما كان ، فيكون المطلوب أحدهما لا بعينه ؟ وكل ماتصور طلبه تصور إيجابه ﴿فان قيل﴾ إن الله سبحانه يعلم ماسيأتى به المكلف ويتأدى به الواجب ، فيكون معينا فى علم الله تعالى ﴿قلنا﴾ يعلمه الله تعالى غير معين ، ثم يعلم أنه يتعين بفعله مالم يكن متعينا قبل فعله ، ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يتعين واحد فى علم الله تعالى ؟ (فان قيل) فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا بعينه ، ولم قلتم بأن فرض الكفاية على الجميع مع أن الوجوب يسقط بفعل واحد ؟ (قلنا) لأن الوجوب يتحقق بالعقاب ، ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا بعينه ، ويجوز أن يقال: إنه يعاقب على أحد الفعلين لا بعينه .

﴿مسئلة﴾ الواجب ينقسم بالاضافة إلى الوقت : إلى مضيق، وموسع . وقال قوم : التوسع يناقض الوجوب ، وهو باطل عقلا وشرعا . أما العقل فان السيد إذا قال لعبده : خط هذا الثوب فى بياض هذا النهار إما فى أوله ، أو فى أوسطه ، أو فى آخره كيفما أردت ، فمهما فعلت فقد امتثلت إيجابى ، فهذا معقول . ولا يخلو إما أن يقال لم يوجب شيئاً أصلا أو أوجب شيئاً مضيقا ، وهما محالان ، فلم يبق إلا أنه أوجب موسعا . وأما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال ، وأنه مهما صلى كان مؤديا للفرض ، وممتثلا لأمر الايجاب مع أنه لا تضييق (فان قيل) حقيقة الواجب مالا يسع تركه ، بل يعاقب عليه ، والصلاة والخياطة ان أضيفا إلى آخر الوقت فيعاقب على تركه ، فيكون وجوبه فى آخر الوقت ، أما قبله فيتخير بين فعله وتركه ، وفعله خير من تركه . وهذا حد الندب (قلنا) كشف الغطاء عن هذا أن الأقسام فى العقل ثلاثة : فعل لاعقاب على تركه مطلقا وهو الندب . وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب . وفعل يعاقب على تركه بالاضافة إلى مجموع الوقت ، ولكن لا يعاقب بالاضافة إلى بعض أجزاء الوقت ، وهذا قسم ثالث ، فيفتقر إلى عبارة ثالثة ، وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب ، فأولى الألقاب به الواجب الموسع ، أو الندب الذى لا يسع تركه . وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض فى ابتداء وقت الصلاة ، وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب ، فاذاً الأقسام الثلاثة لا ينكرها العقل ، والنزاع يرجع إلى اللفظ والذى ذكرناه أولى (فان قيل) ليس هذا قسما ثالثا ، بل هو بالاضافة إلى أول الوقت ندب ، إذ يجوز تركه. وبالاضافة إلى آخر الوقت حتم ، إذ لا يسع تأخيره عنه . وقولكم : إنه ينوى الفرض فسلم ، لكنه فرض بمعنى أنه يصير فرضا ، كمعجل الزكاة ينوى فرض الزكاة ويثاب ثواب معجل الفرض لا ثواب الندب ، ولا ثواب الفرض الذى ليس بمعجل (قلنا) قولكم : إنه بالاضافة إلى أول الوقت يجوز تأخيره ، فهو ندب خطأ ، إذ ليس هذا حد الندب ، بل الندب مايجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه إلا بشرط ، وهو الفعل بعده ، أو العزم على الفعل . وماجاز تركه ببدل وشرط ، فليس بندب بدليل مالو أمر بالاعتاق ؛ فانه مامن عبد إلا ويجوز له ترك إعتاقه، لكن بشرط أن يعتق عبداً آخر ، وكذلك خصال الكفارة مامن واحدة إلا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون ندبا ، بل كما يسمى ذلك واجباً مخيراً يسمى هذا واجبا غير مضيق ، وإذا كان حظ المعنى منه متفقاً عليه وهو الانقسام الى الأقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة وما جاز تركه بشرط يفارق مالا يجوز تركه مطلقا ومايجوز تركه مطلقاً فهو قسم ثالث . وأما ماذكرتموه من أنه تعجيل للفرض ، فلذلك سمى فرضاً فمخالف للاجماع ، إذ يجب نية

التعجيل في الزكاة ، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت إلا مانواه في آخره ، ولم يفرقوا أصلا ، وهو مقطوع به . ﴿فإن قيل﴾ قد قال قوم يقع نفلا ، ويسقط الفرض عنده . وقال قوم : يقع موقوفا، فإن بقي بنعت المكلفين إلى آخر الوقت تبين وقوعه فرضاً ، وإن مات أوجن ّ وقع نفلا ﴿ قلنا ﴾ لو كان يقع نفلا لجازت بنية النفل ، بل استحال وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا ، إذ النية قصد يتبع العلم ، والوقف باطل ، اذا لأمة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله تعالى كما نواه وأداه ، إذ قال نويت أداء فرض الله تعالى (فان قيل) بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتثال أو الفعل ، وليس كذلك ، فان الواجب المخيّر ماخيّر فيه بين شيئين ، كخصال الكفارة ، وما خير الشرع بين فعل الصلاة والعزم ، ولأن مجرد قوله صلّ في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم ؛ فإيجابه زيادة على مقتضى الصيغة ، ولأنه لو غفل وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصياً ﴿ قلنا ﴾ أما قولكم لو ذهل لا يكون عاصياً فسلم ، وسببه أن الغافل لا يكلف ، أما إذا لم يغفل عن الأمر فلا يخلو عن العزم إلا بضده ، وهو العزم على الترك مطلقاً ، وذلك حرام ، وما لاخلاص من الحرام إلا به فهو واجب . فهذا الدليل قد دلّ على وجوبه وإن لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان . ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة ، فإذاً يرجع حاصل الكلام إلى أن الواجب الموسع كالواجب المخيّر بالاضافة إلى أول الوقت وبالإضافة إلى آخره أيضا ؛ فانه لو أخلى عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوله . ﴿مسألة﴾ إذا مات في أثناء وقت الصلاة فجأة بعد العزم على الامتثال لا يكون عاصياً . وقال بعض : من أراد تحقيق معنى الوجوب أنه يعصي ، وهو خلاف إجماع السلف ؛ فإنا نعلم أنهم كانوا لا يؤثّمون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح ، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير ، لاسيما إذا اشتغل بالوضوء ، أو نهض إلى المسجد فمات في الطريق ، بل محال أن يعصي وقد جوّز له التأخير ، فمن فعل ما يجوز له : كيف يمكن تعصيته ؟ ﴿ فان قيل ﴾ جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة ﴿ قلنا ﴾ هذا محال ، فإن العاقبة مستورة عنه فإذا سألنا وقال : العاقبة مستورة عني ، وعليّ صوم يوم وأنا أريد أن أؤخره إلى غد ، فهل يحلّ لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصي بالتأخير ؟ فلا بدّ له من جواب ﴿ فان قلنا ﴾ لا يعصي ؛ فلم أثم بالموت الذي ليس إليه ؟ ﴿ وإن قلنا ﴾ يعصي فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع . ﴿ وإن قلنا ﴾ : إن كان في علم الله تعالى أنك تموت قبل الغد فأنت عاص ، وإن كان في علمه أن تحيا فلك التأخير ، فيقول : وما يدريني ماذا في علم الله ؟ فما فتواكم في حق الجاهل ؟ فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم ﴿ فان قيل ﴾ فان جاز تأخيره أبداً ولا يعصي إذا مات ، فأيّ معنى لوجوبه ؟ ﴿ قلنا ﴾ تحقق الوجوب بأنه لم يجز التأخير إلا بشرط العزم ، ولا يجوز العزم على التأخير إلا إلى مدة يغلب على ظنه البقاء إليها كتأخيره الصلاة من ساعة إلى ساعة ، وتأخيره الصوم من يوم إلى يوم مع العزم على التفرّغ له في كل وقت ، وتأخيره الحج من سنة إلى سنة ، فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهراً ، أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين — وغالب ظنه أنه لا يعيش إلى تلك المدة — عصى بهذا التأخير ، وإن لم يمت ووفق للعمل لكنه مأخوذ بموجب ظنه كالمعزر إذا ضرب ضرباً يهلك ، أو قاطع سلعة وغالب ظنه الهلاك أثم وإن سلم . ولهذا قال أبو حنيفة : لا يجوز تأخير الحج ، لأن البقاء إلى سنة لا يغلب على الظن ، وأما تأخير الصوم والزكاة إلى شهر وشهرين ، فجائز . لأنه لا يغلب على الظن الموت إلى تلك المدة . والشافعي (رحمه الله) يرى البقاء إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ، ثم المعزر إذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهلك ضمن لا لأنه آثم ، لكن لأنه أخطأ في ظنه ، والمخطىء ضامن غير آثم .

﴿ مسألة ﴾ اختلفوا فى أن مالا يتمّ الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب ؟ والتحقيق فى هذا أن هذا ينقسم إلى ماليس إلى المكلف ، كالقدرة على الفعل ، وكاليد فى الكتابة ، وكالرجل فى المشى ، فهذا لا يوصف بالوجوب ، بل عدمه يمنع الايجاب إلا على مذهب من يجوّز تكليف مالا يطاق ، وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة ، وحضور تمام العدد ، فانه ليس إليه ، فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب . وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم إلى الشرط الشرعى ، وإلى الحسى : فالشرعى كالطهارة فى الصلاة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة ، فان إيجاب الصلاة إيجاب لما يصير به الفعل صلاة . وأما الحسى فكالسعى إلى الجمعة ، وكالمشى إلى الحج وإلى مواضع المناسك ، فينبغى أن يوصف أيضاً بالوجوب ، إذ أمر البعيد عن البيت بالحج أمر بالمشى إليه لا محالة ، وكذلك إذا وجب غسل الوجه ولم يمكن إلا بغسل جزء من الرأس ، وإذا وجب الصوم ولم يمكن إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح ، فيوصف ذلك بالوجوب ، ونقول : مالا يتوصل إلى الواجب إلا به وهو فعل المكلف فهو واجب . وهذا أولى من أن نقول : يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب ، إذ قولنا : يجب فعل ماليس بواجب متناقض ، وقولنا : ماليس بواجب صار واجبا غير متناقض ، فانه واجب ، لكن الأصل وجب بالايجاب قصداً اليه ، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود ، وقد وجب كيفما كان ، وان كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود ﴿ فان قيل ﴾ لو كان واجبا لكان مقدّراً ، فما المقدار الذى يجب غسله من الرأس وإمساكه من الليل؟ ﴿ قلنا ﴾ قد وجب التوصل به إلى الواجب وهو غير مقدر ، بل يجب مسح الرأس ويكفى أقل ماينطلق عليه الاسم وهو غير مقدّر ، فكذلك الواجب أقل مايمكن به غسل الوجه ، وهذا التقدير كاف فى الوجوب ﴿ فان قيل ﴾ لو كان واجبا لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه ، وتارك الوضوء لايعاقب على ماتركه من غسل الرأس ، بل من غسل الوجه ، وتارك الصوم لايعاقب على ترك الامساك ليلا ﴿ قلنا ﴾ ومن أنبأكم بذلك ؟ ومن أين عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لايزيد على ثواب القريب فى الحج ؟ وأن من زاد عمله لايزيد ثوابه وإن كان بطريق التوصل ؟ وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء ، وليس يتوزع على أجزاء الفعل ، فلامعنى لاضافته إلى التفاصيل ﴿ فان قيل ﴾ لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب ﴿ قلنا ﴾ هذا مسلم ، لأنه إنما يجب على العاجز ، أما القادر فلا وجوب عليه ﴿ مسئلة ﴾ قال قائلون : إذا اختلطت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما ، لكن الحرام هى الأجنبية ، والمنكوحة حلال ويجب الكف عنها ، وهذا متناقض ، بل ليس الحرمة والحل وصفا ذاتيا لها ، بل هو متعلق بالفعل . فاذا حرم فعل الوطء فيهما فأىّ معنى لقولنا وطء المنكوحة حلال ، ووطء الأجنبية حرام ؟ بل هما حرامان : احداهما بعلة الأجنبية ، والأخرى بعلة الاختلاط بالأجنبية ، فالاختلاف فى العلة لافى الحكم ، وإنما وقع هذا فى الأوهام من حيث ظنّ أن الحل والحرمة وصف كالعجز والقدرة والسواد والبياض ، والصفات الحسية ، وذلك وهم نبهنا عليه ، اذ ليست الأحكام صفات للأعيان أصلا ، بل نقول : اذا اشتبهت رضيعة بنساء بلدة فنكح واحدة حلت ، واحتمل أن تكون هى الرضيعة فى علم الله تعالى ، ولا نقول إنها ليست فى علم الله تعالى زوجة له ، إذ لا معنى للزوجة إلا من حل وطؤها بنكاح ، وهذه قد حل وطؤها ، فهى حلال عنده وعند الله تعالى ، ولا نقول هى حرام عند الله تعالى وحلال عنده فى ظنه ، بل إذا ظن الحل فهى حلال عند الله تعالى أيضا ، وسيأتى تحقيق هذا فى مسئلة تصويب المجتهدين ، أما إذا قال لزوجتيه احداكما طالق فيحتمل أن يقال : يحل وطؤها ، والطلاق غير واقع ، لأنه لم يعين له محلا ، فصار كما إذا باع أحد عبديه . ويحتمل أن يقال : حرمتا جميعاً ، فانه لايشترط تعيين محل الطلاق ، ثم عليه التعيين . وإليه ذهب أكثر الفقهاء والمتبع فى ذلك موجب ظن المجتهد أما المصير إلى أن إحداها محرمة والأخرى منكوحة ، كما توهموه فى

اختلاط

اختلاط المنكوحة بالأجنبية ، فلا ينقدح ههنا ؛ لأن ذلك جهل من الآدمى عرض بعد التعيين ، وأما هنا فليس متعيناً فى نفسه ، بل يعلمه الله تعالى مطلقاً لاحداها ، لا بعينها ﴿ فان قيل ﴾ إذا وجب عليه التعيين ، فالله تعالى يعلم ما سيعينه ، فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها فى علم الله تعالى ، وإنما هو مشكل علينا ﴿ قلنا ﴾ الله تعالى يعلم الأشياء على ما هى عليه ، فلا يعلم الطلاق الذى لم يعين محله متعيناً ، بل يعلمه قابلا للتعيين إذا عينه المطلق ، ويعلم أنه سيعين زينب مثلا ، فيتعين الطلاق بتعيينه إذا عين لا قبله . وكذلك نقول فى الواجب المخير : الله تعالى يعلم ماسيفعله العبد من خلال الكفارة، ولا يعلمه واجباً بعينه ، بل واجباغيرمعين فى الحال ، ثم يعلم صيرورته متعيناً بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين فيعلم الوجوب ، والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين ﴿ مسئلة ﴾ اختلفوا فى الواجب الذى لا يتقدّر بحدّ محدود ، كمسح الرأس ، والطمأنينة فى الركوع والسجود ، ومدة القيام - أنه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب ؟ فلو مسح جميع الرأس هل يقع فعله بجملته واجباً أو الواجب الأقل والباقى ندب ؟ فذهب قوم إلى أن الكل يوصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر فى نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض من البعض ، فالكل امتثال . والأولى أن يقال : الزيادة على الأقل ندب ؛ فانه لم يجب الأقل ما ينطلق عليه الاسم ، وهذا فى الطمأنينة والقيام وما وقع متعاقباً أظهر . وكذلك المسح إذا وقع متعاقباً ، وما وقع من جملته معاً ، وإن كان لا يتميز بعضه من بعض بالاشارة والتعيين فيحتمل أن يقال : قدرا لأقل منه واجب والباقى ندب ، وإن لم يتميز بالاشارة المندوب عن الواجب ، لأن الزيادة على الأقل : لاعقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل ، فلا يتحقق فيه حدّ الوجوب ﴿ مسئلة ﴾ الوجوب يباين الجواز والاباحة بحدّه ، فلذلك قلنا يقضى بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز ، بل الحق أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة ، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن ﴿ فان قيل ﴾ كل واجب فهو جائز وزيادة ، إذ الجائز مالا عقاب على فعله ، والواجب أيضاً لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز ، فاذا نسخ الوجوب فكأنه أسقط العقاب على تركه ، فيبقى سقوط العقاب على فعله ، وهو معنى الجواز ﴿ قلنا ﴾ هذا كقول القائل : كل واجب فهو ندب وزيادة ، فاذا نسخ الوجوب بقى الندب ولا قائل به ، ولا فرق بين الكلامين ، وكلاهما وهم ، بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز ، فان حقيقة الجواز ، التخيير بين الفعل والترك ، والتساوى بينهما بتسوية الشرع ، وذلك منفى عن الواجب . وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها فى كتاب النسخ ، فانه نظر فى حقيقة الوجوب والجواز . لا فى حقيقة النسخ ﴿ مسئلة ﴾ كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم أن الجائز لا يتضمن الأمر ، وأن المباح غير مأمور به ، لتناقض حديهما كما سبق خلافاً للبلخى ؛ فانه قال : المباح مأمور به لكنه دون الندب ، كما أن الندب مأمور به لكنه دون الواجب . وهذا محال ؛ إذ الأمر اقتضاء وطلب ، والمباح غير مطلوب ، بل مأذون فيه ومطلق له ؛ فان استعمل لفظ الأمر فى الاذن فهو تجوّز ﴿ فان قيل ﴾ ترك الحرام واجب ، والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة ، والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب ، وترك الكفر والكذب والزنا مأمور به ﴿ قلنا ﴾ قد يترك بالندب حرام فليكن واجباً ، وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجباً حراماً ، وهو تناقض ، ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر بالشيء نهى عن ضده ، والنهى عن الشيء أمر بأحد أضداده ، بل يلزم عليه كون الصلاة حراماً . إذا تحرم بها من ترك الزكاة (١) الواجبة لأنه أحد أضداد الواجب .

---

(١) قوله إذا تحرم بها من ترك الزكاة الخ : كذا بأصلين بيدنا ، وعبارته فيما سيأتى : إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور . اهـ . مصححه

وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء . لكنهم لم يقولوا به ﴿ فان قيل ﴾ فالمباح هل يدخل تحت التكليف ، وهل هو من التكاليف ؟ ﴿ قلنا ﴾ إن كان التكاليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة ، فليس ذلك فى المباح ، وإن أريد به ماعرف من جهة الشرع إطلاقه والاذن فيه فهو تكليف ، وإن أريد به أنه الذى كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة ، بل بأصل الايمان . وقد سماه الأستاذ أبو اسحق (رحمه الله) تكليفاً بهذا التأويل الأخير وهو بعيد ، مع أنه نزاع فى اسم ﴿ فان قيل ﴾ فهل المباح حسن ؟ ﴿ قلنا ﴾ إن كان الحسن عبارة عما لفاعله أن يفعله فهو حسن ؟ وإن كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله ، والثناء عليه ، أو وجب اعتقاد استحقاقه للثناء ، والقبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب ، فليس المباح بحسن . واحترزنا باعتقاد الاستحقاق عن معاصى الأنبياء ، فقد دلّ الدليل على وقوعها منهم ، ولم يؤمر بإهانتهم وذمهم ، لكنا نعتقد استحقاقهم لذلك مع تفضل الله تعالى بإسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم ﴿ مسئلة ﴾ المباح من الشرع . وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع ؛ إذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك ، وذلك ثابت قبل السمع . فمعنى إباحة الشرع شيئاً : أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه ، وكل مالم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقى على النفى الأصلى ، فعبَّر عنه بالمباح . وهذا له غور . وكشف الغطاء عنه أن الأفعال ثلاثة أقسام : قسم بقى على الأصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لا بصريح اللفظ ، ولا بدليل من أدلة السمع ؛ فينبغى أن يقال : استمرّ فيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم . وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير وقال : إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه — فهذا خطاب ، والحكم لا معنى له إلا الخطاب ، ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد . وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير ، لكن دلّ دليل السمع على نفى الحرج عن فعله وتركه ، فقد عرف بدليل السمع ، ولولا هذا الدليل ، لكان يعرف بدليل العقل نفى الحرج عن فاعله وبقاؤه على النفى الأصلى ، فهذا فيه نظر إذ اجتمع عليه دليل العقل والسمع ، وفى الطرفين الآخرين أيضاً نظر ؛ إذ يمكن أن يقال : قول الشارع إن شئت فقم ، وإن شئت فاقعد : ليس بتجديد حكم ، بل هو تقرير للحكم السابق . ومعنى تقريره أنه ليس يغير أمره ، بل يتركه على ما هو عليه ، فليس ذلك أمراً حادثاً بالشرع ؛ فلا يكون شرعيا . وأما الطرف الآخر ، وهو الذى لم يرد فيه خطاب ولا دليل ، فيمكن أيضاً إنكاره بأن يقال : قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك ، فالمكلف فيه مخير ؛ وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال ؛ فلا يبقى فعل إلا مدلولا عليه من جهة الشرع ، فتكون إباحته من الشرع ، وإلا عورض أن الاباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير ، وليس مع التقرير تجديد أمر ، بل بيان أنه لم يجدد فيه أمراً بل كفّ عن التعرّض له . وسيأتى لهذا تحقيق فى مسئلة إقامة الدليل على النافى . ﴿ مسئلة ﴾ المندوب مأمور به وإن لم يكن المباح مأموراً به . لأن الأمر اقتضاء وطلب ، والمباح غير مقتضى . أما المندوب فانه مقتضى لكن مع إسقاط الذّم عن تاركه ، والواجب مقتضى لكن مع ذمّ تاركه إذا تركه مطلقاً ، أو تركه وبدله . وقال قوم : المندوب غير داخل تحت الأمر ، وهو فاسد من وجهين : أحدهما أنه شاع فى لسان العلماء أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب ، وما شاع أنه ينقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب مع أن صيغة الأمر قد تطلق لارادة الاباحة ، كقوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا » الثانى أن فعل المندوب طاعة بالاتفاق ، وليس طاعة لكونه مراداً ؛ إذ الأمر عندنا يفارق الارادة ، ولا لكونه موجوداً أو حادثا أو لذاته أو صفة نفسه ، إذ يجرى ذلك فى المباحات ، ولا لكونه

مثابا عليه ، فان المأمور وان لم يثب ، ولم يعاقب اذا امتثل كان مطيعا ، وانما الثواب للترغيب فى الطاعة ، ولأنه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ، ولايخرج عن كونه مطيعاً ﴿فان قيل﴾ الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لاتخيير معه والندب مقرون بتجويز الترك والتخيير فيه ، وقولكم : انه يسمى مطيعا يقابله أنه لو ترك لايسمى عاصيا (قلنا) الندب اقتضاء جازم لاتخيير فيه ، لأن التخيير عبارة عن التسوية ، فاذا رجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير ، وقد قال تعالى فى المحرمات أيضا « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » فلاينبغى أن يظن أن الأمر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئاً لنفسه ، بل يطلب منه لما فيه من صلاحه ، والله تعالى يقتضى من عباده مافيه صلاحهم ، ولايرضى الكفر لهم . وكذلك يقتضى الندب لنيل الثواب ، و يقول : الفعل والترك سيان بالاضافة الىّ - أما فى حقك فلا مساواة ، ولا خيرة ، إذ فى تركه ترك صلاحك وثوابك ، فهو اقتضاء جازم . وأما قولهم : انه لايسمى عاصيا فسببه أن العصيان اسم ذم ، وقد أسقط الذم عنه . نعم يسمى مخالفا ، وغير ممتثل كما يسمى فاعله : موافقا ومطيعا (مسألة) اذا عرفت أن الحرام ضدّ الواجب ، لأنه المقتضى تركه ، والواجب هو المقتضى فعله ، فلايخفى عليك أن الشىء الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما ، طاعة معصية ، لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد . فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع ، وإلى واحد بالعدد : أما الواحد بالنوع ، كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الأفعال ، فيجوز أن ينقسم الى الواجب والحرام ، ويكون انقسامه بالأوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى ، والسجود للصنم ، اذ أحدهما واجب ، والآخر حرام ولا تناقض . وذهب بعض المعتزلة الى أنه تناقض ، فان السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن ينهى عنه ، بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لابنفس السجود - وهذا خطأ فاحش . فانه اذا تغاير متعلق الأمر والنهى لم يتناقض ، والسجود للصنم غير السجود لله تعالى ، لأن اختلاف الاضافات والصفات يوجب المغايرة ، إذ الشىء لايغاير نفسه ، والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع ، وتارة باختلاف الوصف ، وتارة باختلاف الاضافة ، وقد قال الله تعالى « لاتسجدوا للشمس ولا للقمر ، واسجدوا لله » وليس المأمور به هو المنهى عنه ، والاجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعا ، فقولهم : ان السجود نوع واحد لايغنى مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد ، اذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى ، واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل فى حصول الغيرية الرافعة للتضادّ . فان التضادّ إنما يكون بالاضافة إلى واحد ، ولا وحدة مع المغايرة (مسئلة) ماذكرناه فى الواحد بالنوع ظاهر ، أما الواحد بالتعيين فكصلاة زيد فى دار مغصوبة من عمرو فحركته فى الصلاة فعل واحد بعينه ، هو مكتسبه ومتعلق قدرته ، فالذين سلموا فى النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا : لاتصح هذه الصلاة ، إذ يؤدى القول بصحتها الى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراما واجبا ، وهو متناقض ، فقيل لهم : هذا خلاف إجماع السلف ، فانهم ماأمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤدّاة فى الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ، ولانهوا الظالمين عن الصلاة فى الأراضى المغصوبة ، فأشكل الجواب على القاضى أبى بكر رحمه الله فقال : يسقط الوجوب عندها لابها بدليل الاجماع ، ولايقع واجبا ، لأن الواجب مايثاب عليه ، وكيف يثاب على مايعاقب عليه وفعله واحد هو كون فى الدار المغصوبة ، وسجوده وركوعه أكوان اختيارية هو معاقب عليها ومنهى عنها ، وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظراً الى اتحاد أكوانه فى كل حالة من أحواله ، وان الحادث منه الأكوان لاغيرها ، وهو معاقب عليها عاص بها ، فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه ، ومطيعا بما هو به عاص ؟ وهذا غير مرضى عندنا ، بل نقول : الفعل وإن كان واحدا فى نفسه - فاذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوبا من أحد

الوجهين ، مكروها من الوجه الآخر ، وإنما المحال أن يطلب من الوجه الذى يكره بعينه وفعله من حيث إنه صلاة مطلوب ، ومن حيث إنه غصب مكروه ، والغصب معقول دون الصلاة ، والصلاة معقولة دون الغصب ، وقد اجتمع الوجهان فى فعل واحد ، ومتعلق الأمر والنهى الوجهان المتغايران ، وكذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده : صلّ اليوم ألف ركعة ، وخط هذا الثوب ، ولا تدخل هذه الدار ، فان ارتكبت النهى ضربتك وان امتثلت الأمر أعتقتك نخاط الثوب فى الدار ، وصلى ألف ركعة فى تلك الدار ، فيحسن من السيد أن يضربه و يعتقه ، ويقول : أطاع بالخياطة والصلاة ، وعصى بدخول الدار . فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق . فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما ، ويكره الآخر . ولو رمى سهما واحداً الى مسلم بحيث يمرق إلى كافر ، أو الى كافر بحيث يمرق الى مسلم ، فإنه يثاب و يعاقب ، و يملك سلب الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين ﴿ فان قيل ﴾ ارتكاب المنهى عنه إذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالاتفاق ، ونية التقرب بالصلاة شرط ، والتقرب بالمعصية محال ، فكيف ينوى التقرب ؟ فالجواب من أوجه : الأول أن الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن . وأبو هاشم والجبائى ومن خالف فى صحة الصلاة مسبوق باجماع الأمة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتهم ، وكيف ينكر سقوط نية التقرب ، وقد اختلفوا فى اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة إلى الله تعالى ، فقال قوم : لا يجب الا أن ينوى الظهر أو العصر ، فهو فى محل الاجتهاد ، وقد ذهب قوم إلى أن الصلاة تجب فى آخر الوقت ، والصبى إذا صلى فى أول الوقت ثم بلغ آخره أجزأه ، ولو بلغ في وسط الوقت ، مع أنه لا تتحقق الفرضية فى حقه ﴿ فان قيل ﴾ من نوى الصلاة فقد تضمنت نيته القربة ﴿ قلنا ﴾ إذا صحت الصلاة بالاجماع ، واستحال نية التقرب ، فتلغى تلك النية و يصح أن يقال : تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يزاحم حق المغصوب منه ، فان الأكوان هى التى تتناول منافع الدار . ثم كيف يستقيم من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلم المأمور كونه مأموراً ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كما سيأتى ، فكيف ينوى التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه ؟ الجواب الثانى وهو الأصح أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب ، وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر ، ولذلك يجد المصلى من نفسه نية التقرب بالصلاة ، وإن كان فى دار مغصوبة ، لأنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصباً في حالة النوم وعدم استعمال القدرة ، وإنما يتقرب بأفعاله ، وليست تلك الأفعال شرطا لكونه غاصبا (فان قيل) وفى حالة القعود والقيام غاصب بفعله ، ولا فعل له إلا قيامه وقعوده ، وهو متقرب بفعله ، فيكون متقربا بعين ما هو عاص به ﴿ قلنا ﴾ ومن حيث إنه مستوف منافع الدار غاصب ، ومن حيث انه أتى بصورة الصلاة متقرب ، كما ذكرناه فى صورة الخياطة ، إذ قد يعقل كونه غاصبا ، ولا يعلم كونه مصليا ، ويعلم كونه مصليا ، ولا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان ، وإن كان ذات الفعل واحداً . الجواب الثالث هو أنا نقول : بم تنكرون على القاضى رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بها بدليل الاجماع ؟ فسلم أنه معصية ، ولكن الأمر لا يدل على الاجزاء إذا أتى بالمأمور ، ولا النهى يدل على عدم الاجزاء ، بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر ، كما سيأتى ﴿ فان قيل ﴾ هذه المسئلة اجتهادية أم قطعية ؟ ﴿ قلنا ﴾ هى قطعية ، والمصيب فيها واحد ، لأن من صحح أخذ من الإجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذى بين القربة والمعصية ، ويدعى كون ذلك محالا بدليل العقل ، فالمسئلة قطعية ﴿ فان قيل ﴾ ادعيتم الاجماع فى هذه المسئلة ، وقد ذهب أحمد بن حنبل الى بطلان هذه الصلاة ، و بطلان كل عقد منهى عنه حتى البيع فى وقت النداء يوم الجمعة فكيف تحتجون عليه بالاجماع ؟ ﴿ قلنا ﴾ الاجماع حجة عليه ، إذ علمنا أن الظلمة لم يؤمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها ، مع أنهم لو أمروا به لانتشر ، وإذا أنكر هذا فيلزمه ما هو أظهر

منه

منه ، وهو أن لاتحل امرأة لزوجها وفى ذمته دانق ظلم به ، ولا يصح بيعه ولا صلاته ولا تصرفاته ، وأنه لايحصل التحليل بوطء من هذه حاله ، لأنه عصى بترك رد المظلمة ، ولم يتركها إلا بتزويجه وبيعه وصلاته وتصرفاته فيؤدى إلى تحريم أكثر النساء ، وفوات أكثر الأملاك . وهو خرق للاجماع قطعا ـ وذلك لاسبيل اليه (مسئلة) كما يتضاد الحرام والواجب فيتضاد المكروه والواجب ، فلا يدخل مكروه تحت الأمر حتى يكون شيء واحد مأموراً به مكروها ، إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور إلى غيره ككراهية الصلاة فى الحمام وأعطان الابل ، و بطن الوادى وأمثاله ؛ فان المكروه فى بطن الوادى التعرض لخطر السيل ، وفى الحمام التعرض للرشاش أو لتخبط الشياطين ، وفى إعطان الابل التعرض لنفارها . وكل ذلك مما يشغل القلب فى الصلاة ، وربما شوش الخشوع بحيث لاينقدح صرف الكراهة عن المأمور إلى ماهو فى جواره وصحبته لكونه خارجا عن ماهيته وشروطه واركانه ، فلا يجتمع الأمر والكراهية ، وقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » لايتناول طواف المحدث الذى نهى عنه ، لأن المنهى عنه لايكون مأموراً به ، والمنهى عنه فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة انفصل عن المأمور ، إذ المأمور به الصلاة ، والمنهى عنه الغصب ، وهو فى جواره ﴿ مسئلة ﴾ المتفقون على صحة الصلاة فى الدار المغصوبة ينقسم النهى عندهم إلى مايرجع إلى ذات المنهى عنه فيضاد وجوبه ، وإلى مايرجع إلى غيره فلا يضاد وجوبه و إلى مايرجع إلى وصف المنهى عنه لا إلى أصله . وقد اختلفوا فى هذا القسم الثالث . ومثال القسمين الأولين ظاهر ، ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف ، وينهى عن إيقاعه مع الحدث ، أو يأمر بالصوم ، وينهى عن إيقاعه فى يوم النحر ، فيقال : الصوم من حيث إنه صوم مشروع مطلوب ، ومن حيث إنه واقع فى هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » ولكن وقوعه فى حالة الحدث مكروه . والبيع من حيث إنه بيع مشروع ، ولكن من حيث وقوعه مقترناً بشرط فاسد أوزيادة فى العوض فى الربويات مكروه ، والطلاق من حيث انه طلاق مشروع ، ولكن من حيث وقوعه فى الحيض مكروه ، وحراثة الولد من حيث إنها حراثة مشروعة ، ولكنها من حيث وقوعها فى غير المنكوحة مكروهة . والسفر من حيث إنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الاباق به عن السيد غير مشروع ، فجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا ، وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الأصل ، لأنه راجع الى الوصف لا إلى الأصل . والشافعى رحمه الله ألحق هذا بكراهة الأصل ولم يجعله قسما ثالثا ، وحيث نفذ الطلاق فى الحيض صرف النهى عن أصله ووصفه الى تطويل العدة أولحوق الندم عند الشك فى الولد ، وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث ـ زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطا فى الصلاة ، فانه قال عليه الصلاة والسلام « لاصلاة الا بطهور » فهو نفى للصلاة لانهى . وفى المسئلة نظران: أحدهما فى موجب مطلق النهى من حيث اللفظ ، وذلك نظر فى مقتضى الصيغة ، وهو بحث لغوى نذكره فى كتاب الأوامر والنواهى . والنظر الثانى نظر فى تضاد هذه الأوصاف ؛ ومايعقل اجتماعه ومالايعقل ، إذا وقع التصريح به من القائل ، وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعبده : أنا آمرك بالخياطة وأنهاك عنها ، ولاشك فى أن ذلك لايعقل منه ، فانه فيه يكون الشيء الواحد مطلوبا مكروها ويعقل منه أن يقول: أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والسكون فيها ، ولايتعرض فى النهى للخياطة . وذلك معقول ، واذا خاط فى تلك الدار أتى بمطلوبه ومكروهه جميعا ، وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنهاك عن إيقاعها فى وقت الزوال فاذا خاط فى وقت الزوال ، فهل جمع بين المكروه والمطلوب أوما أتى بالمطلوب هذا فى محل النظر . والصحيح أنه ماأتى بالمطلوب ، وأن المكروه ، هى الخياطة الواقعة وقت الزوال لاالوقوع فى وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة ، اذ ليس الوقوع فى الوقت شيئا منفصلا عن الواقع ﴿فان قيل﴾ فلم صحت الصلاة فى أوقات الكراهة ، ولم

صحت الصلاة الواقعة فى الأماكن السبعة من بطن الوادى وأعطان الابل ؟ وما الفرق بينهما وبين النهى عن صوم يوم النحر ؟ (قلنا) من صحح هذه الصلوات لزمه صرف النهى عن أصل الصلاة ووصفها الى غيره ، وقد اختلفوا فى انعقاد الصلاة فى الأوقات المكروهة ، لترددهم فى أن النهى نهى عن إيقاع الصلاة من حيث انه إيقاع صلاة أو من أمر آخر مقترن به ، وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعى رحمه الله ببطلانه ؛ لأنه لم يظهر انصراف النهى عن عينه ووصفه ، ولم يرتض قولهم : إنه نهى عنه لما فيه من ترك إجابة الدعوة بالأكل ، فان الأكل ضد الصوم ، فكيف يقال له : كل ـ أى أجب الدعوة ـ ولا تأكل : أى صم ؟ والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الأصولى ، بل هو موكول إلى نظر المجتهدين فى الفروع ، وليس على الأصولى إلا حصر هذه الأقسام الثلاثة ، وبيان حكمها فى التضادّ وعدم التضاد . وأما النظر فى آحاد المسائل أنها من أى قسم هى ؟ فالى المجتهد، وقد يعلم ذلك بدليل قاطع ، وقد يعلم ذلك بظن ، وليس على الأصولى شىء من ذلك ؛ وتمام النظر فى هذا ببيان أن النهى المطلق يقتضى من هذه الأقسام أيها ، وأنه يقتضى كون المنهى عنه مكروها لذاته أو لغيره أو لصفته وسيأتى

﴿ مسئلة ﴾ اختلفوا فى أن الأمر بالشىء : هل هو نهى عن ضده ؟ وللمسألة طرفان : أحدهما يتعلق بالصيغة ، ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صيغة ، ومن رأى ذلك فلا شك فى أن قوله : قم غير قوله : لا تقعد ، فانهما صورتان مختلفتان ، فيجب عليهم الردّ إلى المعنى ، وهو أن قوله : قم له مفهومان : أحدهما طلب القيام ، والآخر ترك القعود ، فهو دال على المعنيين ، فالمعنيان المفهومان منه متحدان أو أحدهما غير الآخر ، فيجب الردّ الى المعنى ، والطرف الثانى البحث عن المعنى القائم بالنفس ، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا ؟ وهذا لا يمكن فرضه فى حق الله تعالى ؟ فان كلامه واحد هو أمر ونهى ، ووعد ووعيد ؛ فلا تتطرق الغيرية إليه ، فليفرض فى المخلوق ، وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه ، وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الأمر بالشىء نهيا عن ضده . واستدلّ القاضى أبو بكر ـ رحمه الله ـ عليهم بأن قال : لا خلاف أن الآمر بالشىء ناه عن ضده ، فاذا لم يقم دليل على اقتران شىء آخر بأمره دلّ على أنه ناه بما هو آمر به ، قال : وبهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة ، وطلب السكون عين طلب ترك الحركة ، وشغل الجوهر بحيز انتقل إليه عين تفريغه للحيز المنتقل عنه ، والقرب من المغرب عين البعد من المشرق ، فهو فعل واحد ، بالاضافة الى المشرق بعد ، وبالاضافة إلى المغرب قرب ، وكون واحد بالاضافة إلى حيز شغل ، وبالاضافة إلى الآخر تفريغ . وكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة إلى السكون أمر ، وإلى الحركة نهى قال : والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يخلو من أن يكون ضداً له ، أو مثلا له ، أو خلافا ، ومحال كونه ضداً لأنهما لا يجتمعان وقد اجتمعا . ومحال كونه مثلا لتضاد المثلين . ومحال كونه خلافا ، إذ لو كان خلافاً لجاز وجود أحدهما دون الآخر . إما هذا دون ذاك ، أو ذاك دون هذا ، وكإرادة الشىء مع العلم به لما اختلفا تصور وجود العلم دون الارادة ، وإن لم يتصور وجود الارادة دون العلم ، بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد النهى عن الحركة الأمر بها ؛ فلنجز أن يكون آمراً بالسكون والحركة معاً ، فيقول : تحرك واسكن ، وقم واقعد . وهذا الذى ذكره دليل على المعتزلة حيث منعوا تكليف المحال ، وإلا فمن يجوّز ذلك يجوّز أن يقول اجمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضاً أن ضرورة كل آمر بالشىء أن يكون ناهياً عن ضده ، بل يجوز أن يكون آمراً بضده فضلا عن أن يكون لا آمراً ، ولا ناهياً . وعلى الجملة فالذى صح عندنا بالبحث النظرى الكلامى تفريعا على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشىء ليس نهياً عن ضده ، لا بمعنى أنه عينه ، ولا بمعنى أنه يتضمنه ، ولا بمعنى أنه يلازمه ، بل يتصوّر أن يأمر بالشىء من هو ذاهل عن أضداده ، فكيف يقوم

بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه ، وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده ، حتى يكون آمراً بأحد أضداده لا بعينه ، فان أمر ولم يكن ذاهلا عن أضداد المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصوداً لامن حيث يعلم أنه لايمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده ، فيكون ترك أضداد المأمور ذريعة بحكم ضرورة الوجود ، لابحكم ارتباط الطلب به ، حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود إذا قيل له : قم فجمع كان ممتثلا ؛ لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام، وقد أوجده . ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي من المعتزلة حيث أنكر المباح ، وقال : مامن مباح إلا وهو ترك لحرام فهو واجب ، ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور . وإن فرق مفرق فقال : النهى ليس أمراً بالضد ، والأمر نهى عن الضد لم يجد إليه سبيلا إلا التحكم المحض ﴿ فان قيل ﴾ فقد قلتم : إن مالا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ، ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده ، فليكن واجبا ﴿ قلنا ﴾ ونحن نقول ذلك واجب ، وإنما الخلاف فى إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره ؟ فاذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا ايجاباً لغسل جزء من الرأس ، ولا قوله صم النهار إيجابا بعينه لإمساك جزء من الليل ، ولذلك لايجب أن ينوى إلا صوم النهار ، ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة إلى المأمور ، لأنه عين ذلك الايجاب ؛ فلا منافاة بين الكلامين .

الفن الثالث من القطب الأول فى أركان الحكم

وهى أربعة : الحاكم ، والمحكوم عليه ، والمحكوم فيه ، ونفس الحكم

أما نفس الحكم فقد ذكرناه ، وأنه يرجع إلى الخطاب ، وهو الركن الأول ﴿ الركن الثانى الحاكم ﴾ وهو المخاطب ؛ فان الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلم ؛ فلا يشترط فى وجود سورة الحكم إلا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر ؛ فانما النافذ حكم المالك على مملوكه ، ولا مالك إلا الخالق ، فلا حكم ولا أمر إلا له . أما النبى صلى الله عليه وسلم ، والسلطان ، والسيد ، والأب ، والزوج ، فاذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بايجابهم ، بل بايجاب الله تعالى طاعتهم ، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا كان للموجب عليه أن يقلب عليه الايجاب ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر ، فاذاً الواجب طاعة الله تعالى ، وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته (فان قيل) لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسا فهو أهل للايجاب ؛ إذ الوجوب إنما يتحقق بالعقاب (قلنا) قد ذكرنا من مذهب القاضى رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئا لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب ؛ لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لايتحصل على طائل إذا لم يتعلق به ضرر محذور ، وإن كان فى الدنيا ، فقد يقدر عليه ، إلا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذى يحذر فى الآخرة ، ولا قدرة عليه إلا لله تعالى ، فان أطلق على كل ضرر محذور وإن كان فى الدنيا فقد يقدر عليه الآدمى ، فعند ذلك يجوز أن يكون موجبا ، لا بمعنى أنا نتحقق قدرته عليه ؛ فانه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد ؛ لكن نتوقع قدرته ، ويحصل به نوع خوف ﴿ الركن الثالث المحكوم عليه ﴾ وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة ، بل خطاب المجنون والصبى الذى لايميز ؛ لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال ولايمكن ذلك إلا بقصد الامتثال ، وشرط القصد العلم بالمقصود ، والفهم للتكليف ، فكل خطاب متضمن للأمر بالفهم . فمن لايفهم كيف يقال له افهم ؟ ومن لايسمع الصوت كالجماد « كيف يكلم ؟ وإن سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لايفهم فهو كمن لايسمع ، ومن يسمع وقد يفهم فهماً ما ، لكنه لايعقل ولا يثبت كالمجنون وغير المميز فمخاطبته ممكنة لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لايصح

منه قصد صحيح غير ممكن (فان قيل) فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان (قلنا) ليس ذلك من التكليف فى شىء ، إذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدية على العاقلة لا بمعنى أنهم مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم فى ذمتهم فكذلك الاتلاف . وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق فى ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الولى بالأداء فى الحال ، وسبب لخطاب الصبى بعد البلوغ ، وذلك غير محال ، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم : افهم ، وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل . وأما أهلية ثبوت الأحكام فى الذمة فمستفاد من الانسانية التى بها يستعد لقبول قوة العقل الذى به فهم التكليف فى ثانى الحال ، حتى أن البهيمة لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تتهيأ لاضافة الحكم إلى ذمتها ، والشرط لابد أن يكون حاصلا ، أو ممكنا أن يحصل على القرب فيقال : انه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الانسانية ، وشرط الانسانية الحياة ، والنطفة فى الرحم قد يثبت لها الملك بالإرث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ، ولكنها بالقوة ، إذ مصيرها إلى الحياة فكذلك الصبى مصيره إلى العقل فصلح لاضافة الحكم إلى ذمته ، ولم يصلح للتكليف فى الحال (فان قيل) فالصبى المميز مأمور بالصلاة (قلنا) مأمور من جهة الولى ، والولى مأمور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام « مرُوهم بالصلاة وهم أبناء سبع ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر » وذلك لأنه يفهم خطاب الولى ويخاف ضربه ، فصار أهلاله ، ولا يفهم خطاب الشارع ، إذ لا يعرف الشارع ، ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخرة (فان قيل) فاذا قارب البلوغ عقل ، ولم يكلفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله ؟ (قلنا) قال القاضى أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه ، وليس يتجه ذلك ، لأن انفصال النطفة منه لا يزيده عقلا ، لكن حط الخطاب عنه تخفيفا لأن العقل خفى ، و إنما يظهر فيه على التدريج ، فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذى يفهم به خطاب الشرع ، و يعرف المرسل والرسول والآخرة ، فنصب الشرع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف الناسى والغافل عما يكلف محال ، إذ من لا يفهم كيف يقال له افهم ؟ أما ثبوت الأحكام بأفعاله فى النوم والغفلة فلا ينكر ، كلزوم الغرامات وغيرها ، وكذلك تكليف السكران الذى لا يعقل محال ، كتكليف الساهى والمجنون ، والذى يسمع ، ولا يفهم ، بل السكران أسوأ حالا من النائم الذى يمكن تنبيهه ، ومن المجنون الذى يفهم كثيراً من الكلام ، وأما نفوذ طلاقه ، ولزوم الغرم ، فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب ، وذلك مما لا ينكر (فان قيل) فقد قال الله تعالى «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى» وهذا خطاب للسكران (قلنا) اذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ، ولها تأويلان : أحدهما أنه خطاب مع المنتشى الذى ظهر فيه مبادى النشاط والطرب ولم يزل عقله ، فانه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ، ولكنه عاقل ، وقوله تعالى : « حتى تعلموا ما تقولون » معناه حتى تتبينوا ويتكامل فيكم ثباتكم ، كما يقال للغضبان : اصبر حتى تعلم ما تقول أى حتى يسكن غضبك فيكمل علمك ، و إن كان أصل عقله باقياً . وهذا لأنه لا يشتغل بالصلاة مثل هذا السكران ، وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف ، وتمام الخشوع . الثانى أنه ورد الخطاب به فى ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر ، وليس المراد المنع من الصلاة ، بل المنع من افراط الشرب فى وقت الصلاة - كما يقال : لا تقرب التهجد وأنت شبعان ، ومعناه لا تشبع . فيثقل عليك التهجد ﴿ مسئلة ﴾ فان قال قائل : ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجوداً اذ قضيتم بأن الله تعالى آمر فى الأزل لعباده قبل خلقهم ، فكيف شرطتم كون المكلف سميعاً عاقلا ، والسكران والناسى والصبى والمجنون أقرب الى التكليف من المعدوم ؟ (قلنا) ينبغى أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى آمر ، وأن المعدوم مأمور ، فانا نعنى به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور فى حالة العدم ، إذ ذلك محال ، لكن أثبت الذاهبون إلى إثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد ، وأنه لو قدّر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب ومأموراً به ، فكذلك المعنى القائم بذات

الله

الله تعالى الذى هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير وجودهم ، فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء . ومثل هذا جار فى حق الصبي والمجنون ؛ فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود ، ولا يسمى هذا المعنى فى الأزل خطابا ، إنما يصير خطابا إذا وجد المأمور وأسمع ، وهل يسمى أمراً ؟ فيه خلاف ، والصحيح أنه يسمى به ، إذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال : فلان أمر أولاده بكذا ، وإن كان بعض أولاده مجتنا فى البطن أو معدوما ، ولا يحسن أن يقال : خاطب أولاده إلا إذا حضروا وسمعوا ، ثم اذا أوصى فنفذوا وصيته يقال : قد أطاعوه وامتثلوا أمره مع أن الآمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الآمر معدوما . وكذلك نحن الآن بطاعتنا ممتثلون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو معدوم عن عالمنا هذا ، وإن كان حيا عند الله تعالى ، فاذا لم يكن وجود الآمر شرطا لكون المأمور مطيعا ممتثلا ، لم يشترط وجود المأمور ، لكون الأمر أمراً (فإن قيل) أفتقولون ان الله تعالى فى الأزل آمر آمر للمعدوم على وجه الالزام (قلنا) نعم نحن نقول : هو آمر ، لكن على تقدير الوجود ، كما يقال : الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق إذا عقلوا وبلغوا ، فيكون الالزام والإيجاب حاصلا ولكن بشرط الوجود والقدرة ، ولو قال لعبده : صم غدا فقد أوجب ، وألزم فى الحال صوم الغد ، ولا يمكن صوم الغد فى الوقت بل فى الغد ، وهو موصوف بانه ملزم ، وموجب فى الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل ، إذ لا يدخل تحت التكليف الا الأفعال الاختيارية . وللداخل تحت التكليف شروط : الأول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالقديم والباقى وقلب الأجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التى لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليف مالا يطاق ، فلا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث فى أول حال حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأموراً كما فى الحالة الثانية من الوجود ؟ اختلفوا فيه ، وفيه بحث كلامى لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره . الثانى جواز كونه مكتسبا للعبد ، حاصلا باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته ، وإن كان حدوثه ممكنا فليكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب. الثالث كونه معلوما للمأمور ، معلوم التميز عن غيره — حتى يتصور قصده اليه وأن يكون معلوما كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال ، وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب (فان قيل) فالكافر مأمور بالايمان بالرسول عليه السلام ، وهو لا يعلم أنه مأمور به (قلنا) الشرط لابدّ أن يكون معلوما أو فى حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكنا بأن تكون الأدلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصلا حتى أن مالا دليل عليه ، أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح فى حقه . الرابع أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات ، و يستثنى من هذا شيئان : أحدهما الواجب الأول ، وهو النظر المعرف للوجوب ، فانه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الاتيان به . والثانى أصل إرادة الطاعة والاخلاص فانه لو افتقرت الى إرادة لافتقرت الارادة إلى إرادة ولتسلسل ، ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل : (مسئلة) ذهب قوم الى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط ، بل يجوز تكليف مالا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الأجناس وإعدام القديم وإيجاد الموجود ، وهو المنسوب الى الشيخ أبى الحسن الأشعرى رحمه الله ، وهو لازم على مذهبه من وجهين : أحدهما أن القاعد عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة ؛ لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله ، وإنما يكون مأموراً قبله . والآخر أن القدرة الحادثة لا تأثير لها فى إيجاد المقدور ، بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه ، فكل عبد هو عنده مأمور بفعل الغير . واستدل على هذا بثلاثة أشياء : أحدها قوله تعالى : « ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » والمحال لا يسأل دفعه ، فانه مندفع بذاته ، وهو ضعيف ؛ لأن المراد به مايشقّ ويثقل علينا ، إذ من أتعب بالتكاليف بأعمال تكاد تفضى إلى هلاكه لشدتها ، كقوله : « اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم » فقد يقال حمل مالا طاقة له به ، فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة فى القطعيات . الثانى

قولهم : ان الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدّق ، وقد كلفه الايمان ومعناه أن يصدق محمداً فيما جاء به ومما جاء به أنه لا يصدقه ، فكأنه أمره أن يصدقه فى أن لا يصدقه ، وهو محال ، وهذا ضعيف أيضاً ؛ لأن أبا جهل أمر بالايمان بالتوحيد والرسالة ، والأدلة منصوبة ، والعقل حاضر ؛ إذ لم يكن هو مجنونا فكان الامكان حاصلا لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً ، فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره ، فاذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص ، وممكنا منه ، ومتروكا من جهته مع القدرة عليه ، فلو انقلب محالا لانقلب العلم جهلا ، ويخرج عن كونه ممكنا مقدوراً ، وكذلك نقول : القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى فى وقتنا هذا ، وإن أخبر أنه لا يقيمها ويتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال ، إذ يصير وعيده كذبا ، ولكن هذه استحالة لا ترجع إلى نفس الشيء ، فلا تؤثر فيه . الثالث قولهم : لو استحال تكليف المحال لاستحال إما لصيغته ، أو لمعناه ، أو لمفسدة تتعلق به ، أو لأنه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته ، إذ لا يستحيل أن يقول : « كونوا قردة خاسئين » وأن يقول السيد لعبده الأعمى : أبصر ، وللزمن : امش . وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً ، إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه فى حالة واحدة فى مكانين ليحفظ ماله فى بلدين ، ومحال أن يقال : إنه ممتنع للمفسدة أو مناقضة الحكمة ؛ فان بناء الأمور على ذلك فى حق الله تعالى محال ، إذ لا يقبح منه شيء ، ولا يجب عليه الأصلح ، ثم الخلاف فيه وفى العباد واحد ، والفساد والسفه من المخلوق ممكن ، فلم يمتنع ذلك مطلقا . والمختار استحالة التكليف بالمحال لا لقبحه ، ولا لمفسدة تنشأ عنه ، ولا لصيغته ؛ إذ يجوز أن ترد صيغته ، ولكن للتعجيز لا للطلب كقوله تعالى : « كونوا حجارة أو حديدا » وكقوله : « كونوا قردة خاسئين » أو لاظهار القدرة كقوله تعالى : « كن فيكون » لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه ، ولكن يمتنع لمعناه ؛ إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة ، والطلب يستدعى مطلوبا وذلك المطلوب ينبغى أن يكون مفهوما للمكلف بالاتفاق ، فيجوز أن يقول : تحرك إذ التحرك مفهوم ؛ فلو قال له : تمرّك ، فليس بتكليف ، اذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولا له معنى فى نفسه فانه لفظ مهمل ، فلو كان له معنى فى بعض اللغات يعرفه الآمر دون المأمور ، فلا يكون ذلك تكليفا أيضا ؛ لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة ، وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطابا معه ، ، وإنما يشترط كونه مفهوما ، ليتصوّر منه الطاعة ؛ لأن التكليف اقتضاء طاعة ، فاذا لم يكن فى العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوّراً معقولا ؛ إذ يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر ، لأن الطلب يستدعى مطلوبا معقولا أوّلا ، وهذا غير معقول : أى لا وجود له فى العقل ؛ فإن الشيء قبل أن يوجد فى نفسه فله وجود فى العقل ، وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله فى العقل ، وإحداث القديم غير داخل فى العقل ، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم ؟ وكذلك سواد الأبيض لا وجود له فى العقل ، وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له : قم وأنت قاعد ؟ فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب ، لعدم المطلوب ، فانه كما يشترط فى المطلوب أن يكون معدوماً فى الأعيان يشترط أن يكون موجوداً فى الأذهان أى فى العقل ، حتى يكون إيجاده فى الأعيان على وفقه فى الأذهان ، فيكون طاعة وامتثالا أى إحتذاء لمثال مافى نفس الطالب . فما لا مثال له فى النفس لا مثال له فى الوجود ﴿ فان قيل ﴾ فإذا لم يعلم عجز المأمور عن القيام تصوّر أن يقوم بذاته طلب القيام (قلنا) ذلك طلب مبنى على الجهل ، وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف ، فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً ، وهذا لا يتصوّر من الله تعالى ﴿ فإن قيل ﴾ فاذا لم تؤثر القدرة الحادثة فى الإيجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً بما لا يطاق ﴿ قلنا ﴾ نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعد الذى ليس بزمن : ادخل البيت ، وبين أن يقال له : اطلع السماء ، أو يقال له : قم مع استدامة القعود ، أو اقلب السواد حركة ، والشجرة فرساً ، إلا أن النظر فى أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع إلى تمكن وقدرة بالإضافة إلى أحد هذه الأوامر دون البقية ، ثم النظر فى

تفصيل

تفصيل تأثير القدرة ، ووقت حدوث القدرة كيف ماستقر أمره لايشككنا فى هذا ، ولذلك جاز أن نقول « لا تحملنا مالا طاقة لنا به » فإن استوت الأمور كلها ، فأى معنى لهذا الدعاء؟ وأى معنى لهذه التفرقة الضرورية ؟ فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها . وعلى الجملة سبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس ، وفى فهم أصل كلام النفس غموض ، فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لاجرم يكون أغمض (مسئلة) كما لايجوز أن يقال : اجمع بين الحركة والسكون لايجوز أن يقال : لا تتحرك ولا تسكن ؛ لأن الانتهاء عنهما محال كالجمع بينهما (فان قيل) فمن توسط مزرعة مغصوبة فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج ، إذ فى كل واحد افساد زرع الغير ، فهو عاص بهما (قلنا) حظ الأصولى من هذا أن يعلم أنه لايقال له : لاتمكث ولا تخرج ، ولا ينهى عن الضدين ، فانه محال كما لايؤمر بجمعهما (فان قيل) فما يقال له (قلنا) يؤمر بالخروج كما يؤمر المولج فى الفرج الحرام بالنزع ، وإن كان به مماساً للفرج الحرام ، ولكن يقال له : انزع على قصد التوبة ، لاعلى قصد الالتذاذ . فكذلك فى الخروج من الغصب تقليل الضرر ، وفى المكث تكثيره ، وأهون الضررين يصير واجباً وطاعة بالاضافة إلى أعظمهما ، كما يصير شرب الخمر واجباً فى حق من غص بلقمة ، وتناول طعام الغير واجباً على المضطر فى المخمصة ، وإفساد مال الغير ليس حراما لعينه ، ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أو جاز (فان قيل) فلم يجب الضمان بما يفسده فى الخروج (قلنا) الضمان لايستدعى العدوان ، إذ يجب على المضطر فى المخمصة مع وجوب الاتلاف ، ويجب على الصبى وعلى من رمى إلى صف الكفار وهو مطيع به (فان قيل) فالمضى فى الحج الفاسد إن كان حراما فلزوم القضاء لم يجب ، وإن كان واجباً وطاعة فلم وجب القضاء ؟ ولم عصى به ؟ (قلنا) عصى بالوطء المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد ، والقضاء يجب بأمر مجدد ، وقد يجب بما هو طاعة إذا تطرق إليه خلل ، وقد يسقط القضاء بالصلاة فى الدار المغصوبة مع أنه عدوان فالقضاء كالضمان (فان قيل) فبم تنكرون على أبى هاشم حيث ذهب إلى أنه لو مكث عصى ، ولو خرج عصى ، وأنه ألقى بنفسه فى هذه الورطة ، فحكم العصيان ينسحب على فعله . (قلنا) وليس لأحد أن يلقى بنفسه فى حال تكلف مالا يمكن ، فمن ألقى نفسه من سطح فانكسرت رجله لايعصى بالصلاة قاعداً ، وإنما يعصى بكسر الرجل ، لابترك الصلاة قائماً . وقول القائل : ينسحب عليه حكم العدوان إن أراد به أنه إنما نهى عنه مع النهى عن ضده ، فهو محال . والعصيان عبارة عن ارتكاب منهى قد نهى عنه ، فان لم يكن نهى لم يكن عصيان ، فكيف يفرض النهى عن شىء وعن ضده أيضا ؟ ومن جوز تكليف مالا يطاق عقلا فانه يمنعه شرعا لقوله تعالى : « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » (فان قيل) فان رجحتم جانب الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فيمن سقط على صدر صبى محفوف بصبيان ، وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته ، أو انتقل قتل من حواليه ، ولا ترجيح فكيف السبيل ؟ (قلنا) يحتمل أن يقال أمكث ؛ فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح إلا من حى قادر ، وأما ترك الحركة فلا يحتاج إلى استعمال قدرة ، ويحتمل أن يقال : يتخير — إذ لاترجيح — ويحتمل أن يقال : لاحكم لله تعالى فيه ، فيفعل مايشاء لأن الحكم لايثبت إلا بنص ، أو قياس على منصوص ، ولا نص فى هذه المسألة ، ولا نظير لها فى المنصوصات حتى يقاس عليه ، فيبقى على ما كان قبل ورود الشرع ، ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم — فكل هذا محتمل ، وأما تكليف المحال ، فمحال (مسئلة) اختلفوا فى المقتضى بالتكليف : والذى عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الاقدام أو الكف ، وكل واحد كسب العبد ، فالأمر بالصوم أمر بالكف ، والكف فعل يثاب عليه ، والمقتضى بالنهى عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده ، وهو الترك ، فيكون مثابا على الترك الذى هو فعله . وقال بعض المعتزلة : قد يقتضى الكف ، فيكون فعلا ، وقد يقتضى أن لايفعل ولا يقصد التلبس بضده ، فأنكر

الأولون هذا ، وقالوا : المنهى بالنهى مثاب ولا يثاب إلا على شيء ، وان لا يفعل عدم وليس بشيء ، ولا تتعلق به قدرة ، إذ القدرة تتعلق بشيء ، فلا يصح الاعـدام بالقدرة ، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لاشيء ؟ والصحيح أن الأمر فيه منقسم — أما الصوم فالكف فيه مقصود ، ولذلك تشترط فيه النية ، وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما ، فيعاقب فاعلهما ، ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ، ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنهما مع التمكن ، فهو مثاب على فعله . وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب ، لأنه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ، ولا يقصد منه التلبس بأضدادها (مسئلة) فعـل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمة ، لأن الخلل ثم فى المكلف لا فى المكلف به ، فان شرط تكليف المكلف السماع والفهم ، وذلك فى المجنون والبهيمة معدوم ، والمكره يفهم ، وفعله فى حيز الامكان ، إذ يقدر على تحقيقه وتركه . فان أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل ، لأنه قادر عليه وإن كان فيه خوف الهلاك ، وان كلف على وفق الاكراه ، فهو أيضاً ممكن بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم — إذ يجب قتلها — أو أكره الكافر على الاسلام ، فاذا أسلم نقول قد أدى ما كلف ، وقالت المعتزلة : ان ذلك محال ، لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه ، فلا يبقى له خيرة ، وهذا محال ، لأنه قادر على تركه ، ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه إذا أكره على قتل مسلم ، وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية ، وإذا أكره على اراقة الخمر فيجب عليه إراقة الخمر ، وهذا ظاهر ولكن فيه غور ، وذلك لأن الامتثال إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر والتكليف دون باعث الاكراه ، فان أقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون مجيباً داعى الشرع ، وإن انبعث بداعى الشرع بحيث كان يفعله لولا الاكراه ، بل كان يفعله لو أكره على تركه فلا يمتنع وقوعه طاعة ، لكن لا يكون مكرهاً ، وإن وجد صورة التخويف فليتنبه لهذه الدقيقة ﴿ مسئلة ﴾ ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلا حالة الأمر ، بل يتوجه الأمر بالشرط والمشروط ، ويكون مأموراً بتقديم الشرط ، فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء ، والملحد بتصديق الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل . وذهب أصحاب الرأى إلى إنكار ذلك . والخلاف إما فى الجواز ، وإما فى الوقوع : أما الجواز العقلى فواضح ، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع : بنى الاسلام على خمس ، وأنتم مأمورون بجميعها ، وبتقديم الاسلام من جملتها ، فيكون الايمان مأموراً به لنفسه ، ولكونه شرطاً لسائر العبادات كما فى المحدث والملحد ، فان منع مانع الجميع وقال : كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله ، والمحدث لا يقدر على الصلاة ، فهو مأمور بالوضوء ، فإذا توضأ توجه عليه حينئذ الأمر بالصلاة ؟ ﴿ قلنا ﴾ فينبغى أن يقال : لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة ، لأنه لم يؤمر قط بالصلاة ، وهذا خلاف الإجماع . وينبغى أن لا يصلح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير ، فانه يشترط تقديمه ، ولا بالتكبير بل بهمزة التكبير أولا ، ثم بالكاف ثانياً — وعلى هذا الترتيب . وكذلك السعى إلى الجمعة ينبغى أن لا يتوجه الأمر به إلا بالخطوة الأولى ، ثم بالثانية ، وأما الوقوع الشرعى فنقول : كان يجوز أن يخصص خطاب الفروع بالمؤمنين ، كما خصص وجوب العبادات بالأحرار ، والمقيمين ، والأصحاء ، والطاهرات دون الحيض . ولكن وردت الأدلة بمخاطبتهم ، وأدلته ثلاثة : الأول قوله تعالى : « ماسلككم فى سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين — الآية » فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة ، وحذر المسلمين به ﴿ فان قيل ﴾ هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها ﴿ قلنا ﴾ ذكره الله تعالى فى معرض التصديق لهم بإجماع الأمة وبه يحصل التحذير ، إذ لو كان كذباً لكان كقولهم : عذبنا لأنا مخلوقون وموجودون . كيف وقد عطف عليه قوله : « وكنا

نكذب

نكذب بيوم الدين » فكيف يعطف ذلك على مالا عذاب عليه ﴿ فان قيل ﴾ العقاب بالتكذيب لكن غلظ باضافة ترك الطاعات إليه ﴿ قلنا ﴾ لا يجوز أن يغلظ بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغلظ بترك المباحات التى لم يخاطبوا بها ﴿ فان قيل ﴾ عوقبوا لا بترك الصلاة ، لكن لاخراجهم أنفسهم بترك الايمان عن العلم بقبح ترك الصلاة ﴿قلنا﴾ هذا باطل من أوجه : أحدها أنه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل ، فان ترك العلم بقبح ترك الصلاة غير ترك الصلاة، وقد قالوا « لم نك من المصلين » . الثانى أن ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات ، و بين من اقتصر على الكفر لأن كليهما استويا فى إخراج النفس بالكفر عن العلم بقبح المحظورات ، والتسوية بينهما خلاف الإجماع . الثالث أن من ترك النظر والاستدلال ينبغى أن لا يعاقب على ترك الايمان ؛ لأنه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والايمان ﴿ فان قيل ﴾ « لم نك من المصلين » أى من المؤمنين ، لكن عرفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين ، كما قال صلى الله عليه وسلم « نهيت عن قتل المصلين » أى المؤمنين ، لكن عرفهم بما هو شعارهم ﴿ قلنا ﴾ هذا محتمل ، لكن الظاهر لا يترك إلا بدليل ، ولا دليل للخصم . الدليل الثانى قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلى قوله تعالى ـ يضاعف له العذاب » فالآية نصّ فى مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا ، لا كمن جمع بين الكفر والأكل والشرب . الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله تعالى ، وهذا يهدم معتمدهم ؛ إذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر ، فكيف يؤمر بها ؟ احتجوا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه مع استحالة فعله فى الكفر ، ومع انتفاء وجوبه لو أسلم ، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله ﴿ قلنا ﴾ وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه ، لكن إذا أسلم عفى له عما سلف ، فالاسلام يجبّ ما قبله ، ولا يبعد نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال ، فكيف يبعد سقوط الوجوب بالاسلام ؟ ﴿ فان قيل ﴾ إذا لم تجب الزكاة إلا بشرط الاسلام ، والاسلام الذى هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط ، فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من إيجابه ثم الحكم بسقوطه ﴿ قلنا ﴾ لا بعد فى قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو ، فليس فى ذلك مخالفة نصّ ، ونصوص القرآن دلت على عقاب الكافر المتعاطى للفواحش ، وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الأنبياء والأولياء وشوّش الدين و بين كافر لم يرتكب شيئاً من ذلك فما ذكرناه أولى ﴿ فان قيل ﴾ فلم أوجبتم القضاء على المرتدّ دون الكافر الأصلى ؟ ﴿قلنا﴾ القضاء انما وجب بأمر مجدد ، فيتبع فيه موجب الدليل ، ولا حجة فيه ؛ إذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالأداء ، وقد يؤمر بالأداء من لا يؤمر بالقضاء . وقد اعتذر الفقهاء بأن المرتد قد التزم بالاسلام القضاء ، والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف ؛ فان ما ألزمه الله تعالى فهو لازم التزمه العبد أو لم يلتزمه ، فان كان يسقط بعدم التزامه . فالكافر الأصلى لم يلتزم العبادات وترك المحظورات فينبغى أن لا يلزمه ذلك .

الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به

(وهو الذى يسمى سببا ، وكيفية نسبة الحكم إليه ، وفيه أربعة فصول :)

الفصل الأول : فى الأسباب

اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى فى كل حال ـ لا سيما بعد انقطاع الوحى ـ أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه ، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام

على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ؛ ونعنى بالأسباب ههنا أنها هى التى أضاف الأحكام إليها ، كقوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته ، وافطروا لرؤيته » وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة . فان مايتكرر الوجوب بتكرره فجدير بأن يسمى سبباً أما مالايتكرر كالاسلام والحج ، فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات ، فلا حاجة إلى إضافتها إلى سبب . ويمكن أن يقال : سبب وجود الايمان والمعرفة الأدلة المنصوبة ، وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة . ولما كان البيت واحداً لم يجب الحج إلا مرة واحدة ، والايمان معرفة ، فاذا حصلت دامت ، والأمر فيه قريب ، هذا قسم العبادات . وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها . وأما قسم المعاملات فلحل الأموال والأبضاع وحرمتها أيضا أسباب ظاهرة ، من نكاح ، وبيع ، وطلاق ، وغيره . وهذا ظاهر ، وإنما المقصود أن نصب الأسباب أسبابا للأحكام أيضاً حكم من الشرع ، فلله تعالى فى الزانى حكمان : أحدها وجوب الحد عليه ، والثانى نصب الزنا سبباً للوجوب فى حقه ، لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه ، بخلاف العلل العقلية ، وانما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجباً ، فهو نوع من الحكم ، فلذلك أوردناه فى هذا القطب ، ولذلك يجوز تعليله ، ونقول : نصب الزنا علة الرجم ، والسرقة علة للقطع لكذا وكذا . فاللواط فى معناه فينتصب أيضا سبباً والنباش فى معنى السارق . وسيأتى تحقيق ذلك فى كتاب « القياس » ﴿واعلم﴾ أن اسم السبب مشترك فى اصطلاح الفقهاء ، وأصل اشتقاقه من الطريق ، ومن الحبل الذى به ينزح الماء من البئر وحده مايحصل الشىء عنده لابه ؛ فان الوصول بالسير لابالطريق ، ولكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لابالحبل ؛ ولكن لابد من الحبل ، فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع ، وأطلقوه على أربعة أوجه : الوجه الأول وهو أقربها إلى المستعار منه ما يطلق فى مقابلة المباشرة ؛ إذ يقال ان حافر البئر مع المردى فيه صاحب سبب ، والمردى صاحب علة ، فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر ، فما يحصل الهلاك عنده لابه يسمى سببا . الثانى تسميتهم الرمى سبباً للقتل من حيث إنه سبب للعلة ، وهو على التحقيق علة العلة ، ولكن لما حصل الموت لابالرمى بل بالواسطة أشبه مالا يحصل الحكم إلا به . الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سبباً ، كقولهم : الكفارة تجب باليمين دون الحنث ، فاليمين هو السبب ، وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لابد منهما فى الوجوب . ويريدون بهذا السبب : ما تحسن اضافة الحكم إليه ، ويقابلون هذا بالمحل والشرط ، فيقولون ملك النصاب سبب ، والحول شرط . الرابع تسميتهم الموجب سببا ، فيكون السبب بمعنى العلة ، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان ؛ فان السبب فى الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لابه ولكن هذا يحسن فى العلل الشرعية ، لأنها لاتوجب الحكم لذاتها ، بل بإيجاب الله تعالى ، ولنصبه هذه الأسباب علامات لاظهار الحكم ، فالعلل الشرعية فى معنى العلامات المظهرة ، فشابهت مايحصل الحكم عنده .

الفصل الثانى فى وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد

اعلم أن هذا يطلق فى العبادات تارة ، وفى العقود أخرى ، واطلاقه فى العبادات مختلف فيه : فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب . وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء حتى أن صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة فى اصطلاح المتكلمين ، لأنه وافق الأمر المتوجه عليه فى الحال . وأما القضاء فوجوبه بأمر مجدد ، فلايشتق منه اسم الصحة ، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء ؛ لأنها غير مجزئة ،

وكذلك

وكذلك من قطع صلاته بانقاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه . وهذه الاصطلاحات وان اختلفت فلا مشاحة فيها ؛ إذ المعنى متفق عليه . وأما اذا أطلق فى العقود فكل سبب منصوب لحكم اذا أفاد حكمه المقصود منه يقال : انه صح ، وان تخلف عنه مقصوده يقال : إنه بطل ، فالباطل هو الذى لا يثمر ؛ لأن السبب مطلوب لثمرته ، والصحيح هو الذى أثمر ، والفاسد مرادف للباطل فى اصطلاح أصحاب الشافعى رضى الله عنه ، فالعقد إما صحيح وإما باطل ، وكل باطل فاسد . وأبو حنيفة أثبت قسما آخر فى العقود بين البطلان والصحة ، وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد منعقد لافادة الحكم ، لكن المعنى بفساده أنه غير مشروع بوصفه والمعنى بانعقاده أنه مشروع بأصله ، كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع ، وممنوع من حيث انه يشتمل على زيادة فى العوض ، فاقتضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعا ، وبين المشروع بأصله ووصفه جميعاً فلو صح له هذا القسم لم يناقش فى التعبير عنه بالفاسد ، ولكنه ينازع فيه اذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

الفصل الثالث فى وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة

اعلم أن الواجب إذا أدى فى وقته سمى أداء ، وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدر سمى قضاء ، وإن فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا فى الوقت سمى اعادة . فالاعادة اسم لمثل ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر فى شيئين : أحدهما أنه لو غلب على ظنه فى الواجب الموسع أنه يخترم قبل الفعل فلو أخر عصى بالتأخير ، فلو أخر وعاش قال القاضى رحمه الله ما يفعله هذا قضاء ؛ لأنه تقدر وقته بسبب غلبة الظن . وهذا غير مرضى عندنا فانه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه ، وصار كما لو علم أنه يعيش فينبغى أن ينوى الأداء أعنى المريض إذا أخر الحج إلى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفى . الثانى أن الزكاة على الفور عند الشافعى رحمه الله فلو أخر ثم أدى فيلزم على ميثاق كلام القاضى رحمه الله أن يكون قضاء ، والصحيح أنه أداء ؛ لأنه لم يعين وقته بتقدير وتعيين ، وإنما أوجبنا البدار بقرينة الحاجة وإلا فالأداء فى جمع الأوقات موافق لموجب الأمر وامتثال له وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر ، فلا نقول انه قضاء القضاء ، ولذلك نقول يفتقر وجوب القضاء إلى أمر مجدد ، ومجرد الأمر بالأداء كاف فى دوام اللزوم ، فلا يحتاج إلى دليل آخر وأمر مجدد ، فاذاً الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل « دقيقة » اعلم أن القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فانه تلو الأداء ، وللأداء أربعة أحوال : الأولى أن يكون واجباً ، فاذا تركه المكلف عمدا أو سهوا وجب عليه القضاء ، ولكن حط المأثم عنه عند سهوه على سبيل العفو ، فالاتيان بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة . الثانية أن لا يجب الأداء كالصيام فى حق الحائض ، فانه حرام ، فاذا صامت بعد الطهر فتسميته قضاء مجاز محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من إيجاب الأداء حتى فات لفوات إيجابه سمى قضاء . وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا : وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء ، وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الاجماع ، إذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته ؟ وليس الحيض كالحدث فان ازالته تمكن (فان قيل) فلم تنوى قضاء رمضان ؟ (قلنا) ان عنيت بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك ، وإن عنيت أنه قضاء لما وجب عليها فى حالة الحيض فهو خطأ ومحال (فان قيل) فلينو البالغ القضاء لما فات إيجابه فى حالة الصغر (قلنا) لو أمر بذلك لنواه ولكن لم يجعل فوات الايجاب بالصبا سببا لايجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز إنما يحسن بالاشتهار ، وقد اشتهر ذلك فى الحيض دون الصبا . ولعل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يمنع أصل التكليف ، والحائض مكلفة ، فهى بصدد الايجاب . الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر إذا لم يجب عليهما ، لكنهما ان صاما وقع عن الفرض ، فهذا

يحتمل أن يقال انه مجاز أيضا ، إذ لا وجوب ويحتمل أن يقال إنه حقيقة (١) إذ لو فعله فى الوقت لصح منه ، فاذا أخل بالفعل مع صحته لو فعله فهو شبيه بمن وجب عليه وتركه سهواً أو عمداً أو نقول: قال الله تعالى « فعدة من أيام أخر » فهو على سبيل التخيير ، فكان الواجب أحدهما لا بعينه إلا أن هذا البدل لا يمكن إلا بعد فوات الأول ، والأول سابق بالزمان ، فسمى قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام فى الكفارة ، إذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ، ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة فى آخر الوقت قضاء ، لأنه مخير بين التقديم والتأخير كالمسافر والأظهر أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين مافات أداؤه الواجب ، و بين ماخرج عن وقته المشهور المعروف به . ولرمضان خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواه بدليل أن الصبى المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ، ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته ، فاخراجه عن مظنة أدائه فى حق العموم يوهم كونه قضاء ، والذى يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء ﴿ فان قيل ﴾ فالنائم والناسى يقضيان ولا خطاب عليهما ، لأنهما لا يكلفان ﴿ قلنا ﴾ هما منسوبان الى الغفلة والتقصير ، ولكن الله تعالى عفا عنهما ، وحطّ عنهما المأثم ، بخلاف الحائض والمسافر ، ولذلك يجب عليهما الامساك بقية النهار ، تشبها بالصائمين دون الحائض . ثم فى المسافر مذهبان ضعيفان : أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه فى السفر ، لقوله تعالى « فعدّة من أيام أخر » فلم يأمره إلا بأيام أخر ، وهو فاسد ، لأن سياق الكلام يفهمنا إضمار الافطار ، ومعناه من كان منكم مريضاً أو على سفر . فأفطر فعدّة من أيام أخر كقوله تعالى « فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه » يعنى فضرب فانفجرت . ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر كانوا يصومون ويفطرون ، ولا يعترض بعضهم على بعض . والثانى مذهب الكرخى أن الواجب أيام أخر ، ولكن لو صام رمضان صحّ ، وكان معجلا للواجب ، كمن قدّم الزكاة على الحول وهو فاسد ، لأن الآية لا تفهم إلا الرخصة فى التأخير ، وتوسيع الوقت عليه ، والمؤدى فى أول الوقت الموسع غير معجل ، بل هو مؤدّ فى وقته ، كما سبق فى الصلاة فى أول الوقت ـ الحالة الرابعة حال المريض ، فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالمسافر . أما الذى يخشى الموت أو الضرر العظيم فيعصى بترك الأكل ، فيشبه الحائض من هذا الوجه ، فلو صام يحتمل أن يقال لا ينعقد ، لأنه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ، ويحتمل أن يقال : إنما عصى بجنايته على الروح التى هى حق الله تعالى ، فيكون كالمصلى فى الدار المغصوبة يعصى لتناوله حق الغير . ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل ؟ وهو معنى الصوم ـ بخلاف الصلاة والغصب . ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تهلك نفسك ، وقيل له صم ، فلم يعص من حيث انه صائم ، بل من حيث سعيه فى الهلاك ، ويلزم عليه صوم يوم النحر فانه نهى عنه لترك إجابة الدعوة إلى أكل القرابين والضحايا ، وهى ضيافة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما جداً ـ فهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون ﴿ فان قلنا ﴾ لا ينعقد صومه ، فتسمية تداركه قضاء مجاز محض كما فى حق الحائض ، وإلا فهو كالمسافر .

الفصل الرابع فى العزيمة والرخصة

اعلم أن العزم عبارة عن القصد المؤكد ، قال الله تعالى « فنسى ولم نجد له عزما » أى قصداً بليغا. وسمى بعض الرسل أولى العزم لتأكيد قصدهم فى طلب الحق . والعزيمة فى لسان حملة الشرع عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى . والرخصة فى اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال : رخص السعر إذا تراجع ، وسهل الشراء

---

(١) قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا فى بعض النسخ وفى بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب ولكن الرخصة فى تأخيره فهو شبيه الخ اه فتأمل مصححه

وفى الشريعة : عبارة عما وسع للمكلف فى فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرّم ، فإن مالم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوّال ، وصلاة الضحى لا يسمى رخصة . وما أباحه فى الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة . ويسمى تناول الميتة رخصة ، وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة . وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازاً ، فالحقيقة فى الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه ، وكذلك إباحة شرب الخمر وإتلاف مال الغير بسبب الاكراه والمخمصة والغصص بلقمة لا يسيغها إلا الخمر التى معه . وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ماحطّ عنا من الإصر والأغلال التى وجبت على من قبلنا فى الملل المنسوخة رخصة ، ومالم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا لما أوجب على غيرنا ، فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق اسم الرخصة تجوّزاً ، فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضييقاً فى حقنا ، والرخصة فسحة فى مقابلة التضييق . ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة ، وبعضها أقرب إلى المجاز منها القصر والفطر فى حق المسافر ، وهو جدير بأن يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان ، وهو قائم ، وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وأخرج عن العموم بعذر وعسر . أما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة ، لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه ، فلا يمكن أن يقال : السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف المكره على الكفر والشرب ، فانه قادر على الترك . نعم : تجويز ذلك عند المرض ، أو الجراحة ، أو بعد الماء عنه ، أو بيعه بأكثر من ثمن المثل رخصة ، بل التيمم عند فقد الماء كالاطعام عند فقد الرقبة ، وذلك ليس برخصة ، بل أوجبت الرقبة فى حالة ، والاطعام فى حالة ، فلا نقول : السبب قائم عند فقد الرقبة ، بل الظهار سبب لوجوب العتق فى حالة ، ولوجوب الاطعام فى حالة ﴿ فان قيل ﴾ إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك ، فكأنّ المحرّم محرم بشرط انتفاء الخوف ﴿ قلنا ﴾ المحرّم فى الميتة الخبث ، وفى الخمر الإسكار ، وفى الكفر كونه جهلا بالله تعالى ، أو كذبا عليه . وهذه المحرمات قائمة ، وقد اندفع حكمها بالخوف ، فكل تحريم اندفع بالعذر والخوف مع إمكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ، ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة . بأن يجعل انتفاء العذر شرطاً مضموماً إلى الموجب ﴿ فان قيل ﴾ فالرخص تنقسم إلى مايعصى بتركه كترك أكل الميتة ، والإفطار عند خوف الهلاك . وإلى مالا يعصى ، كالافطار ، والقصر ، وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه ، فكيف يسمى مايجب الاتيان به رخصة ؟ وكيف فرق بين البعض والبعض ؟ ﴿ قلنا ﴾ أما تسميته رخصة ، وإن كانت واجبة ، فمن حيث إن فيه فسحة ، إذ لم يكلف إهلاك نفسه بالعطش ، وجوّز له تسكينه بالخمر ، وأسقط عنه العقاب ، فمن حيث إسقاط العقاب عن فعله هو فسحة ورخصة ، ومن حيث إيجاب العقاب على تركه ، هو عزيمة . وأما سبب الفرق فأمور مصلحية رآها المجتهدون ، وقد اختلفوا فيها : فمنهم من لم يجوّز الاستسلام للصائل ، ومنهم من جوّز وقال قتل غيره محظور كقتله ، وإنما جوّز له نظراً له ، وله أن يسقط حق نفسه إذا قابله مثله ، وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة وخمر ، فان حفظ المهجة أهمّ فى الشرع من ترك الميتة والخمر فى حالة نادرة ، ومنها السلم فانه بيع مالا يقدر على تسليمه فى الحال ، فقد يقال : إنه رخصة ، لأن عموم نهيه صلى الله عليه وسلم فى حديث حكيم بن حزام عن بيع ماليس عنده يوجب تحريمه ، وحاجة المفلس اقتضت الرخصة فى السلم ، ولا شك فى أن تزويج الآبقة يصح ، ولا يسمى ذلك رخصة ، فاذا قوبل ببيع الآبق فهو فسحة ، لكن قيل : النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع ، فلا مناسبة بينهما . ويمكن أن يقال : السلم عقد آخر ، فهو بيع دين ، وذلك بيع عين ، فافترقا ، وافتراقهما فى الشرط لا يلحق أحدهما بالرخص ، فيشبه أن يكون هذا مجازاً فقول الراوى : نهى عن بيع ماليس عند الانسان ، وأرخص فى السلم تجوز فى الكلام (واعلم) أن بعض أصحاب الرأى قالوا : حدّ الرخصة انه الذى أبيح مع كونه حراما ، وهذا متناقض

فان الذى أبيح لا يكون حراما . وحذق بعضهم وقال : ما أرخص فيه مع كونه حراماً ، وهو مثل الأول ، لأن الترخيص إباحة أيضاً ، وقد بنوا هذا على أصلهم إذ قالوا : الكفر قبيح لعينه فهو حرام ، فبالاكراه رخص له فيما هو قبيح فى نفسه . وعن هذا لو أصر ولم يتلفظ بالكفر كان مثابا . وزعموا أن المكره على الافطار لو لم يفطر يثاب ، لأن الافطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى . والمكره على إتلاف المال أيضاً لو استسلم قالوا : يثاب ، والمكره على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأثم إن لم يتناول . وفى هذه التفاصيل نظر فقهى لا يتعلق بمحض الأصول . والمقصود أن قولهم انه رخص فى الحرام متناقض ، لا وجه له . والله تعالى أعلم

وقد تم النظر فى القطب الأول — وهو النظر فى حقيقة الحكم ، وأقسامه — فلننظر الآن فى مثمر الحكم ، وهو الدليل :

القطب الثاني فى أدلة الأحكام

وهى أربعة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، ودليل العقل المقرر على النفى الأصلى

فأما قول الصحابى وشريعة من قبلنا فمختلف فيه

الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى

واعلم أنا إذا حققنا النظر بان أن أصل الأحكام واحد ، وهو قول الله تعالى ، إذ قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم ، بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا ، فالحكم لله تعالى وحده والاجماع يدل على السنة ، والسنة على حكم الله تعالى . وأما العقل فلا يدلّ على الأحكام الشرعية ، بل يدل على نفى الأحكام عند انتفاء السمع ، فتسمية العقل أصلا من أصول الأدلة تجوّز على ما يأتى تحقيقه ، إلا أنا إذا نظرنا إلى ظهور الحكم فى حقنا ، فلا يظهر إلا بقول الرسول عليه السلام ، لأنا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل ، فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذن إن اعتبرنا المظهر لهذه الأحكام فهو قول الرسول فقط ، إذ الاجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله . وإن اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى ، لكن إذا لم نجرد النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التى يجب النظر فيها أربعة ، كما سبق ، فلنبدأ بالكتاب والنظر فى حقيقته ، ثم فى حدّه المميز له عما ليس بكتاب ثم فى ألفاظه ثم فى أحكامه .

النظر الأول فى حقيقته

ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى ، وهو صفة قديمة من صفاته . والكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما فى النفس تقول : سمعت كلام فلان وفصاحته ، وقد يطلق على مدلول العبارات ، وهى المعانى التى فى النفس ، كما قيل :

إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى « ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول » وقال تعالى « وأسرّوا قولكم أو اجهروا به » فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركا . وقد قال قوم : وضع فى الأصل للعبارات وهو مجاز فى مدلولها . وقيل عكسه ، ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك . وكلام النفس ينقسم إلى خبر ، واستخبار

وأمر ، ونهى ، وتنبيه . وهى معان تخالف بجنسها الارادات والعلوم ، وهى متعلقة بمتعلقاتها لذاتها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم . وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات ، وليس جنسا برأسه وإثبات ذلك على المتكلم لاعلى الأصولى ﴿ فصل ﴾ كلام الله تعالى واحد ، وهو مع وحدته متضمن لجميع معانى الكلام ، كما أن علمه واحد ، وهو مع وحدته محيط بمالا يتناهى من المعلومات ، حتى لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . وفهم ذلك غامض وتفهيمه على المتكلم لاعلى الأصولى . وأما كلام النفس فى حقنا فهو يتعدد كما تتعدد العلوم ، ويفارق كلامه كلامنا من وجه آخر ، وهو أن أحداً من المخلوقين لايقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه إلا بلفظ أو رمز أوفعل ؛ والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علما ضرورياً بكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ، ويخلق لهم السمع أيضاً بكلامه من غير توسط صوت وحرف ودلالة ، ومن سمع ذلك من غير توسط ، فقد سمع كلام الله تحقيقاً ، وهو خاصية موسى صلوات الله تعالى عليه ، وعلى نبينا وسائر الانبياء ، وأما من سمعه من غيره ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعاً كلام الله تعالى ، كتسميتنا من سمع شعر المتنبى من غيره ، بأنه سمع شعر المتنبى ، وذلك أيضا جائز ، ولأجله قال الله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » .

النظر الثانى فى حدّه .

وحدّ الكتاب مانقل الينا بين دفتى المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواتراً . ونعنى بالكتاب القرآن المنزل ، وقيدناه بالمصحف ، لأن الصحابة بالغوا فى الاحتياط فى نقله ، حتى كرهوا التعاشير والنقط ، وأمروا بالتجريد ، كيلا يختلط بالقرآن غيره ، ونقل الينا متواتراً . فنعلم أن المكتوب فى الصحف المتفق عليه هو القرآن ، وأن ماهو خارج عنه ، فليس منه إذ يستحيل فى العرف والعادة مع توفر الدواعى على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل ، أويخلط به ماليس منه ﴿ فان قيل ﴾ هلا حددتموه بالمعجز ؟ ﴿ قلنا ﴾ لالأن كونه معجزاً يدل على صدق الرسول عليه السلام ، لاعلى كونه كتاب الله تعالى لامحالة ، إذ يتصور الاعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى ، ولأن بعض الآية ليس بمعجز ، وهو من الكتاب ﴿ فان قيل ﴾ فلمَ شرطتم التواتر ؟ ﴿ قلنا ﴾ ليحصل العلم به لأن الحكم بمالا يعلم جهل ، وكون الشىء كلام الله تعالى أمر حقيقى ، ليس بوضعى حتى يتعلق بظننا فيقال : إذا ظننتم كذا فقد حرمنا عليكم فعلا ، أوحللناه لكم ، فيكون التحريم معلوما عند ظننا ، ويكون ظننا علامة يتعلق التحريم به ، لأن التحريم بالوضع ، فيمكن الوضع عند الظن ، وكون الشىء كلام الله تعالى أمر حقيقى ليس بوضعى ، فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن حدّ الكلام مسئلتان ﴿ مسئلة ﴾ التتابع فى صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول ، وإن قرأ ابن مسعود : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » لأن هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن ، فتحمل على أنه ذكرها فى معرض البيان لما اعتقده مذهباً ، فلعله اعتقد التتابع حملا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع فى الظهار . وقال أبو حنيفة : يجب لأنه وإن لم يثبت كونه قرآنا فلا أقل من كونه خبراً ، والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف ، لأن خبر الواحد لادليل على كذبه ، وهو ان جعله من القرآن ، فهو خطأ قطعاً ، لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم ، وكان لايجوز له مناجاة الواحد به . وإن لم يجعله من القرآن : احتمل أن يكون ذلك مذهباً له لدليل قد دله عليه . واحتمل أن يكون خبراً ، وماتردد بين أن يكون خبراً أو لايكون فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز العمل بما يصرّح الراوى بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة) البسملة آية من القرآن لكنه هل هى آية من أول كل سورة فيه خلاف . وميل الشافعى (رحمه الله) إلى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور ، لكنها فى أول كل سورة آية برأسها ، أوهى مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن

الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من حمل تردد قول الشافعي على أنها هل هي من القرآن في أول كل سورة ؟ بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن (فان قيل) القرآن لا يثبت إلا بطريق قاطع متواتر ، فإن كان هذا قاطعاً، فكيف اختلفوا فيه ؟ وإن كان مظنونا فكيف يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا لجاز إيجاب التتابع في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ، ولجاز للروافض أن يقولوا قد ثبتت إمامة علي رضي الله عنه بنص القرآن، ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب . وإنما طريقنا في الرد عليهم أنا نقول نزل القرآن معجزة للرسول عليه السلام ، وأمر الرسول عليه السلام بإظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم، وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التطابق على الاخفاء ، ولا مناجاة الآحاد به حتى لا يتحدث أحد بالانكار ، فكانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يضايقون في الحروف ويمنعون من كتبة أسامي السور مع القرآن ، ومن التعاشير والنقط ، كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع . وعن هـذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخطأ من جعل البسملة من القرآن إلا في سورة النمل ، فقال : لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليـه السلام أن يبين أنهـا من القرآن بيانا قاطعاً للشـك والاحتمال ، إلا أنه قال : أخطىء القائل به ولا أكفره ، لأن نفيها من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر ، فصاحبه مخطىء وليس بكافر ، واعترف بأن البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم ، لـكنه لا يستحيل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن ، وأنكر قول من نسب عثمان رضى الله عنه إلى البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة ، وقال : لو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعشير ؟ فما بالهم لم يجيبوا بأنا أبدعنا ذلك كما أبدع عثمان رضى الله عنه كتبة البسملة ، لا سيما واسم السور يكتب بخط آخر متميز عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا تتميز عنه فتحيل العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . والجواب أنا نقول : لا وجه لقطع القاضي بتخطئة الشافعي رحمه الله ، لأن إلحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من ألحق القنوت أو التشهد أو التعوذ بالقرآن فقـد كفر فمن ألحق البسملة لم لا يكفر ولا سبب له إلا أنه يقال لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنص متواتر ، فنقول : لو لم يكن من القرآن لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن ، وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشك ، كما في التعوذ والتشهد (فان قيل) ما ليس من القرآن لا حصر له حتى ينفى ، إنما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن (قلنا) هذا صحيح لو لم تكتب البسملة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ، ولو لم يكن منزلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة ، وذلك يوهم قطعا أنه من القرآن ، ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهما ، ولا جواز السكوت عن نفيه مع توهم إلحاقه فاذاً القـاضي رحمه الله يقول : لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متـواتر تقوم الحجة به ، ونحن نقول : لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ، ولنفاه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن ، إذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم . فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتماداً على قرائن الأحوال ، إذ كان يملي على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء إملائه لا يكرر مع كل كلمة وآية أنها من القرآن ، بل كان جلوسه

له وقرائن أحواله تدل عليه ، وكان يعرف كل ذلك قطعا . ثم لما كانت البسملة أمر بها فى أول كل أمر ذى بال ، ووجد ذلك فى أوائل السور ظن قوم أنه كتب على سبيل التبرك ، وهذا الظن خطأ ، ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة فى أول السورة ، فقطع بأنها آية، ولم ينكر عليه كما ينكر على من ألحق التعوذ والتشهد بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعا به ، وحدث الوهم بعده (فان قيل) بعد حدوث الوهم والظن صارت البسملة اجتهادية ، وخرجت عن مظنة القطع فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد ؟ (قلنا) جوز القاضي رحمه الله الخلاف فى عدد الآيات ومقاديرها ، وأقر بأن ذلك منوط باجتهاد القراء ، وأنه لم يبين بيانا شافيا قاطعا للشك والبسملة من القرآن فى سورة النمل ، فهى مقطوع بكونها من القرآن ، وإنما الخلاف فى أنها من القرآن مرة واحدة أو مرات كما كتبت ، فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ، ويعلم بالاجتهاد لأنه نظر فى تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن ، فهذا جائز وقوعه . والدليل على إمكان الوقوع ، وأن الاجتهاد قد تطرق اليه أن النافى لم يكفر الملحق ، والملحق لم يكفر النافى ، بخلاف القنوت والتشهد فصارت البسملة نظرية ، وكتبها بخط القرآن مع القرآن مع صلابة الصحابة وتشددهم فى حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالقاطع فى أنها من القرآن (فان قيل) فالمسئلة صارت نظرية ، وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر علما ضروريا فهى قطعية أو ظنية (قلنا) الانصاف أنها ليست قطعية ، بل هى اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها فى زمان الصحابة رضى الله عنهم ، حتى قال ابن عباس رضى الله عنهما : سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحاقها بالقرآن ، ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضى الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال « البسملة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها » لقبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لايشك فيه . وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنفسنا شاكين فى مسئلة البسملة قاطعين فى مسئلة التعوذ والقنوت وإذا نظرنا فى كتبها مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع سكوته عن التصريح بنفى كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلا ظاهراً كالقطع فى كونها من القرآن ، فدل أن الاجتهاد لايتطرق إلى أصل القرآن ، أما ماهو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه ، وانه من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا أدلة ذلك فى كتاب « حقيقة القرآن » وتأويل ماطعن به على الشافعى رحمه الله من ترديده القول فى هذه المسئلة (فان قيل) قد أوجبتم قراءة البسملة فى الصلاة وهو مبنى على كونها قرآنا وكونها قرآنا لا يثبت بالظن ، فان الظن علامة وجوب العمل فى المجتهدات وإلا فهو جهل أى ليس بعلم . فليكن كالتتابع فى قراءة ابن مسعود . (قلنا) وردت أخبار صحيحة صريحة فى وجوب قراءة البسملة ، وكونها قرآنا متواترا معلوم وإنما المشكوك فيه أنها قرآن مرة فى سورة النمل أو مرات كثيرة فى أول كل سورة فكيف تساوى قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هى خبر ، وههنا صحت أخبار فى وجوب البسملة وصح بالتواتر أنها من القرآن ؟ وعلى الجملة فالفرق بين المسئلتين ظاهر .

النظر الثالث فى ألفاظه وفيه ثلاث مسائل:

﴿ مسئلة ﴾ * ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز، كما سيأتى فى الفرق بينهما . فالقرآن يشتمل على المجاز خلافا لبعضهم فنقول : المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذى لاحقيقة له ، والقرآن منزه عن ذلك ، ولعله الذى أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز . وقد يطلق على اللفظ الذى تجوز به عن موضوعه، وذلك لاينكر فى القرآن مع قوله تعالى « واسئل القرية التى كنا فيها والعير» وقوله « جداراً يريد أن ينقض»

وقوله « لهدمت صوامع و بيع وصلوات » فالصلوات كيف تهدم ؟ « أو جاء أحد منكم من الغائط » . «الله نور السموات والأرض » . « يؤذون الله » وهو يريد رسوله « فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » والقصاص حق : فكيف يكون عدوانا ؟« وجزاء سيئة سيئة مثلها » « الله يستهزىء بهم » . « و يمكرون و يمكر الله » . «كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله » . « أحاط بهم سرادقها »وذلك مالا يحصي وكل ذلك مجاز كما سيأتى ﴿ مسئلة ﴾ قال القاضى رحمه الله : القرآن عربى كله ، لا عجمية فيه . وقال قوم: فيه لغة غير العرب، واحتجوا بأن المشكاة : هندية ، والاستبرق : فارسية . وقوله « وفاكهة وأبا » قال بعضهم : الأبّ ليس من لغة العرب ، والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية ، فقد استعمل فى بعض القصائد المشجاة (١) : يعنى صدر المجالس ، وهو معرب كمشكاة . وقد تكلف القاضى إلحاق هذه الكلمات بالعربية و بين أوزانها ، وقال : كل كلمة فى القرآن استعملها أهل لغة أخرى ، فيكون أصلها عربيا ، وإنما غيرها غيرهم تغييراً ما كما غير العبرانيون ، فقالوا : للاله لاهوت ، وللناس ناسوت ، وأنكر أن يكون فى القرآن لفظ عجمى ، مستدلا بقوله تعالى « لسان الذى يلحدون اليه أعجمى ، وهذا لسان عربى مبين » وقال : أقوى الأدلة قوله تعالى « ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمى وعربى » ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضا ، بل عربيا وعجميا ، ولا تخذ العرب ذلك حجة وقالوا : نحن لا نعجز عن العربية ، أما العجمية فنعجز عنها . وهذا غير مرضى عندنا ، إذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمى وقد استعملتها العرب ووقعت فى ألسنتهم ، لا يخرج القرآن عن كونه عربيا وعن اطلاق هذا الاسم عليه ، ولا يتمهد للعرب حجة ، فان الشعر الفارسى يسمى فارسيا ، وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة فى لسان الفرس فلا حاجة إلى هذا التكلف ﴿ مسئلة ﴾ فى القرآن محكم ومتشابه ، كما قال تعالى : « منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات » . واختلفوا فى معناه ، واذا لم يرد توقيف فى بيانه ، فينبغى أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ، ولا يناسبه قولهم . المتشابه هى الحروف المقطعة فى أوائل السور ، والمحكم : ماوراء ذلك ، ولا قولهم : المحكم مايعرفه الراسخون فى العلم ، والمتشابه ماينفرد الله تعالى بعلمه ، ولا قولهم : المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام ، والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد ، بل الصحيح : أن المحكم يرجع إلى معنيين : أحدهما المكشوف المعنى الذى لا يتطرق اليه إشكال واحتمال ، والمتشابه : ماتعارض فيه الاحتمال . الثانى أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا مفيداً إما على ظاهر أو على تأويل مالم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المثبج والفاسد دون المتشابه . وأما المتشابه ، فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركه : كالقرء ، وقوله تعالى : « الذى بيده عقدة النكاح » فانه مردد بين الزوج والولى ، وكاللمس : المردد بين المس والوطء . وقد يطلق على ماورد فى صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ، ويحتاج الى تأويله (فان قيل) قوله تعالى «وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم » الواو للعطف أم الأولى الوقف على الله ﴿ قلنا ﴾ كل واحد محتمل ، فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى ، والا فالعطف ، إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لاسبيل الى معرفته لأحد من الخلق (فان قيل) فما معنى الحروف فى أوائل السور؟ اذ لا يعرف أحد معناها ﴿ قلنا ﴾ أكثر الناس فيها ، وأقربها أقاويل : أحدها أنها أسامى السور حتى تعرف بها فيقال : سورة يس ، وطه . وقيل : ذكرها الله تعالى لجمع دواعى العرب الى الاستماع ، لأنها تخالف عادتهم ، فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء ، فلم يذكرها لارادة معنى . وقيل انما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التى لايخرج عنها جميع كلام العرب

(١) قوله المشجاة : كذا فى نسخة بالثاء المثلثة وفى أخرى بالشين المعجمة وحرر كتبه مصححه

تنبيها أنه ليس يخاطبهم الا بلغتهم وحروفهم ، وقد ينبه ببعض الشيء على كله يقال : قرأ سورة البقرة وأنشد الاهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر :

يناشدني حاميم والرمح شاجر * فهلا تلا حاميم قبل التقدم

كنى بحاميم عن القرآن ، فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب ﴿ فان قيل ﴾ العرب انما تفهم من قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » و « الرحمن على العرش استوى » الجهة والاستقرار ، وقد أريد به غيره ، فهو متشابه ﴿ قلنا ﴾ هيهات ! فان هذه كنايات واستعارات ، يفهمها المؤمنون من العرب ، المصدقون بأن الله تعالى ليس كمثله شيء ، وأنها مؤوّلة تأويلات تناسب تفاهم العرب .

النظر الرابع في أحكامه

ومن أحكامه تطرق التأويل إلى ظاهر ألفاظه ، وتطرق التخصيص إلى صيغ عمومه ، وتطرق النسخ إلى مقتضياته . أما التخصص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث إذا فصلنا وجوه الاستثمار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها . وأما النسخ : فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار ؛ لأن النسخ يتطرق إلى الكتاب والسنة جميعاً ، لكنا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين : أحدهما أن اشكاله وغموضه من حيث تطرقه إلى كلام الله تعالى مع استحالة البداء عليه . الثاني أن الكلام على الاخبار قد طال لأجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والآحاد ، فرأينا ذكره على إثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ، ثم في إثباته على منكريه

ثم في أركانه ، وشروطه ، وأحكامه ؛ فنرسم فيه أبوابا

الباب الأول في حده وحقيقته وإثباته

أما حدّه فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال : نسخت الشمس الظل ، ونسخت الريح الآثار إذا أزالتها وقد يطلق لإرادة نسخ الكتاب ، فهو مشترك ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والإزالة ، فنقول : حدّه انه الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه . وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ؛ ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل ؛ إذ يجوز النسخ بجميع ذلك ، وإنما قيدنا الحدّ بالخطاب المتقدم ؛ لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مزيل حكم العقل من براءة الذمة ، ولا يسمى نسخاً ؛ لأنه لم يزل حكم خطاب ، وإنما قيدنا بارتفاع الحكم ، ولم نقيد بارتفاع الأمر والنهي ، ليعمّ جميع أنواع الحكم من الندب ، والكراهة ، والاباحة ، فجميع ذلك قد ينسخ ، وإنما قلنا : لولاه لكان الحكم ثابتاً به ، لأن حقيقة النسخ الرفع ، فلو لم يكن هذا ثابتاً لم يكن هذا رافعاً ؛ لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة ، وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً ، فاذا قال : « وأتموا الصيام إلى الليل » ثم قال : في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخاً ، بل الرافع مالا يرتفع الحكم لولاه . وإنما قلنا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام ، وتقديراً له بمدة أو شرط . وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقرّ بحيث يدوم لولا الناسخ . وأما الفقهاء فانهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى ، فقالوا في حد النسخ إنه الخطاب الدالّ الكاشف عن مدة العبادة ، أو عن زمن انقطاع العبادة . وهذا يوجب أن يكون قوله : صم بالنهار ،

وكل بالليل نسخاً وقوله تعالى « ثم أتموا الصيام إلى الليل » نسخاً ، وليس فيه معنى الرفع ، ولا يغنيهم أن يزيدوا شرط التراخي ، فان قوله الأول : إذا لم يتناول إلا النهار ، فهو متقاعد عن الليل بنفسه ، فأيّ معنى لنسخه ؟ وإنما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول ، وأريد باللفظ الدلالة عليه . وما ذكروه تخصيص . وسنبين وجه مفارقة النسخ للتخصيص ، بل سنبين أن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال ، وقبل وقته فلا يكون بياناً ، لانقطاع مدة العبادة . وأما المعتزلة فانهم حدّوه بأنه الخطاب الدالّ على أن مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً ، وربما أبدلوا لفظ الزائل بالساقط ، وربما أبدلوه بالغير الثابت . كل ذلك حذراً من الرفع ، وحقيقة النسخ الرفع ، فكأنهم أخلوا الحدّ عن حقيقة المحدود ﴿ فان قيل ﴾ تحقيق معنى الرفع في الحكم يمتنع من خمسة أوجه : الأول أن المرفوع إما حكم ثابت ، أو ما لا ثبات له ، والثابت لا يمكن رفعه ، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه ، فدلّ أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء . الثاني أن كلام الله تعالى قديم عندكم ، والقديم لا يتصوّر رفعه . الثالث أن ما أثبته الله تعالى إنما أثبته لحسنه ، فلو نهى عنه لأدّى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً ، وهو محال . الرابع أن ما أمر به أراد وجوده ، فما كان مراداً كيف ينهى عنه حتى يصير مراد العدم مكروهاً . الخامس أنه يدل على البداء فانه نهى عنه بعد ما أمر به ، فكأنه بدا له فيما كان قد حكم به وندم عليه ، فالاستحالة الأولى من جهة استحالة نفس الرفع ، والثانية من جهة قدم الكلام ، والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً قبيحاً ، والرابعة من جهة الارادة المقترنة بالأمر ، والخامسة من جهة العلم المتعلق به ، وظهور البداء بعده . والجواب عن الأول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد ، إذ لو قال قائل : ما معنى كسر الآنية وابطال شكلها من تربيع وتسديس ، وتدوير ، فإن الزائل بالكسر تدوير موجود أو معدوم والمعدوم لا حاجة إلى إزالته والموجود لا سبيل إلى إزالته فيقال : معناه أن استحكام شكل الآنية يقتضي بقاء صورتها دائماً لولا ماورد عليه من السبب الكاسر ، فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنية الآنيه دائماً لولا الكسر ، فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث إن الذى ورد عليه لولاه لدام ، فان البيع سبب الملك مطلقاً بشرط أن لا يطرأ قاطع ، وليس طريان القاطع من الفسخ مبيناً لنا أن البيع في وقته انعقد مؤقتاً ممدوداً الى غاية الفسخ ، فانا نعقل أن نقول : بعتك هذه الدارسنة ، ونعقل أن نقول : بعتك وملكتك أبداً ثم نفسخ بعد انقضاء السنة . وندرك الفرق بين الصورتين ، وأن الأول وضع الملك قاصر بنفسه ، والثانى وضع الملك مطلق مؤبد الى أن يقطع بقاطع فاذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع ، لا بياناً لكونه في نفسه قاصراً ، وبهذا يفارق النسخ التخصيص فان التخصيص يبين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة إلا على البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه . ولاجل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء ، ووقعوا في إنكاره معنى النسخ . وأما الجواب عن الثانى وهو استحالة رفع الكلام القديم ، فهو فاسد ، إذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف ، والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل ، فاذا طرأ العجز والجنون زال التعلق ، فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه ، فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه ، والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب ، كما أن حكم البيع وهو ملك المشترى إياه تارة ينقطع بموت العبد المبيع ، وتارة بفسخ العاقد . ولأجل خفاء هذه المعانى أنكرطائفة قدم الكلام . وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن قبيحاً ، فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح ، وأنه لا معنى لهما ، وهذا أولى من الاعتذار بأن الشيء يجوز أن يحسن في وقت ، ويقبح في وقت ، لأنه قد قال في رمضان لا تأكل بالنهار وكل بالليل ، لأن النسخ ليس مقصوراً عندنا على مثل ذلك ، بل يجوز أن يأمر بشيء

واحد فى وقت ، و ينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به ، كما سيأتى . وأما الجواب عن الرابع وهو صيرورة المراد مكروها فهو باطل ، لأن الأمر عندنا يفارق الارادة ، فالمعاصي مرادة عندنا ، وليست مأموراً بها ، وسيأتى تحقيقه فى كتاب « الأوامر » . وأما الجواب عن الخامس هو لزوم البداء فهو فاسد ، لأنه إن كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح و ينهى عما أمر ، فذلك جائز « يمحو الله ما يشاء و يثبت » ولا تناقض فيه ، كما أباح الأكل بالليل وحرمه بالنهار ، وإن كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالما به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ ، بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمر مطلق ، ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم ، فينسخه فى الوقت الذى علم نسخه فيه ، وليس فيه تبين بعد جهل ﴿فإن قيل﴾ فهم مأمورون فى علمه إلى وقت النسخ أو أبدا . فان كان إلى وقت النسخ فالنسخ قد بيّن وقت العبادة ، كما قاله الفقهاء وإن كانوا مأمورين أبداً فقد تغير علمه ومعلومه (قلنا) هم مأمورون فى علمه الى وقت النسخ ، الذى هو قطع الحكم المطلق عنهم ، الذى لولاه لدام الحكم ، كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيداً للملك الى أن ينقطع بالفسخ ، ولا يعلم البيع فى نفسه قاصراً على مدة ، بل يعلمه مقتضيا لملك مؤبد بشرط أن لا يطرأ قاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون ، فينقطع الحكم ، لانقطاع شرطه لا لقصوره فى نفسه . فليس إذاً فى النسخ لزوم البداء . ولأجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ، ولأجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداء ، ونقلوا عن علىّ رضى الله عنه أنه كان لايخبر عن الغيب مخافة أن يبدو له تعالى فيه فيغيره ، وحكوا عن جعفر بن محمد أنه قال : مابدا لله فى شىء كما بداله فى اسمعيل أى فى أمره بذبحه وهذا هو الكفر الصريح ، ونسبة الاله تعالى الى الجهل والتغير ، و يدل على استحالته مادل على أنه محيط بكل شىء علما ، وأنه ليس محلا للحوادث والتغيرات وربما احتجوا بقوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت) وإنما معناه أنه يمحو الحكم المنسوخ و يثبت الناسخ ؟ أو يمحو السيئات بالتوبة كما قال تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » ويمحو الحسنات بالكفر والردة أو يمحو ماترفع إليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات ﴿ فان قيل ﴾ فما الفرق بين التخصيص والنسخ ؟ (قلنا) هما مشتركان من وجه ، إذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ ، لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أريد باللفظ الدلالة عليه ، والنسخ يخرج عن اللفظ ماقصد به الدلالة عليه ، فان قوله أفعل أبداً يجوز أن ينسخ ، وما أريد باللفظ بعض الأزمنة ، بل الجميع ، لكن بقاؤه مشروط بأن لا يرد ناسخ ، كما إذا قال : ملكتك أبداً ، ثم يقول : فسخت ، فالفسخ هذا إبداء ماينافى شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان فى خمسة أمور : الأول أن الناسخ يشترط تراخيه ، والتخصيص يجوز اقترانه ، لأنه بيان ، بل يجب اقترانه عند من لا يجوّز تأخير البيان . الثانى أن التخصيص لا يدخل فى الأمر بأمور واحد ، والنسخ يدخل عليه . والثالث ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب ، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع . الرابع ان التخصيص يبقى دلالة اللفظ على مابقي تحته حقيقة كان أو مجازا على ما فيه من الاختلاف ، والنسخ يبطل دلالة المنسوخ فى مستقبل الزمان بالكلية . الخامس أن تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة ، ونسخ القاطع لايجوز إلا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان النسخ لا يتناول إلا الأزمان ، والتخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال وهذا تجوّز واتساع لأن الأعيان والأزمان ليست من أفعال المكلفين ، والنسخ يرد على الفعل فى بعض الأزمان ، والتخصيص أيضا يرد على الفعل فى بعض الأحوال ، فاذا قال اقتلوا المشركين إلا المعاهدين معناه لاتقتلوهم فى حالة العهد واقتلوهم فى حالة الحرب والمقصود أن ورود كل واحد منهما على الفعل ، وهذا القدر كاف فى الكشف عن حقيقة النسخ

الفصل الثانى من هذا الباب فى إثباته على منكريه

والمنكر إما جوازه عقلا ، أو وقوعه سمعاً أما جوازه عقلا فيدل عليه أنه لو امتنع لكان إما ممتنعا لذاته وصورته أو لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء إلى محال ، ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته ، بدليل ماحققناه من معنى الرفع ، ودفعناه من الاشكالات عنه ، ولا يمتنع لأدائه إلى مفسدة وقبح فإنا أبطلنا هذه القاعدة ، وإن سامحنا بها فلا بد فى أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده فى أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ، ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات ثم يخفف عنهم . وأما وقوعه سمعا فيدل عليه الاجماع والنص أما الاجماع فاتفاق الأمة قاطبة على أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم نسخت شرع من قبله إما بالكلية ، وإما فيما يخالفها فيه وهذا متفق عليه فمنكر هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذوذ من المسلمين إلى إنكار النسخ وهم مسبوقون بهذا الاجماع فهذا الاجماع حجة عليهم ، وان لم يكن حجة على اليهود . وأما النص : فقوله تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر ـ الآية » والتبديل يشتمل على رفع واثبات ، والمرفوع إما تلاوة ، وإما حكم ، وكيفما كان فهو رفع ونسخ (فان قيل) ليس المعنى به رفع المنزل ، فان ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله ، لكن المعنى به تبديل مكان الآية بانزال آية بدل مالم ينزل ، فيكون مالم ينزل كالمبدل بما أنزل ﴿ قلنا ﴾ هذا تعسف بارد ، فان الذى لم ينزل كيف يكون مبدلا والبدل يستدعى مبدلا ؟ وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الانزال ؟ فهذا هوس وسخف . والدليل الثانى قوله تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » ، ولا معنى للنسخ إلا تحريم ما أحل ، وكذلك قوله تعالى « ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ﴿ فإن قيل ﴾ لعله أراد به التخصيص ﴿ قلنا ﴾ قد فرقنا بين التخصيص والنسخ ، فلا سبيل إلى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعى بدلا مثله أو خيراً منه ؟ وإنما هو بيان معنى الكلام . الدليل الثالث ما اشتهر فى الشرع من نسخ تربص الوفاة حولا بأربعة أشهر وعشر ، ونسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى « فقدموا بين يدى نجواكم صدقة » ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » وعلى الجملة اتفقت الأمة على إطلاق لفظ النسخ فى الشرع ﴿ فان قيل ﴾ معناه نسخ مافى اللوح المحفوظ إلى صحف الرسل والأنبياء ، وهو بمعنى نسخ الكتاب ونقله ﴿ قلنا ﴾ فاذاً شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا ، وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة إلى قبلة ؟ ومن عدة إلى عدة ؟ فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً .

الفصل الثالث فى مسائل تتشعب عن النظر فى حقيقة النسخ وهى ست مسائل

(مسئلة) يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال ، خلافا للمعتزلة ، وصورته أن يقول الشارع فى رمضان حجوا فى هذه السنة ، ثم يقول قبل يوم عرفة لاتحجوا ، فقد نسخت عنكم الأمر ، أو يقول : اذبح ولدك ، فيبادر إلى إحضار أسبابه ، فيقول : قبل ذبحه لاتذبح ، فقد نسخت عنك الأمر ، لأن النسخ عندنا رفع الأمر أى لحكم الأمر ومدلوله ، وليس بيانا لخروج المنسوخ عن لفظ الأمر بخلاف التخصيص فلو قال : صلوا أبداً فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة فى المستقبل ، لا بمعنى أنه لم يقصد باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان ، ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه ، إذا كان دوامه مشروطا بعدم النسخ ، فكل أمر مضمن ، بشرط أن لاينسخ ، فكأنه يقول : صلوا أبداً مالم أنهكم ، ولم أنسخ عنكم أمرى ، وإذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ، ونسخ الذبح قبل فعله ، لأن الأمر قبل التمكن ، حاصل ، وإن كان أمراً بشرط التمكن لأن الأمر بالشرط ثابت ، ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ،

ولما

ولما لم تفهم المعتزلة هذا أنكروا ثبوت الأمر بالشرط ، كما سيأتى فساد مذهبهم فى « كتاب الأوامر »
وأقرب دليل على فساده أن المصلى ينوى الفرض وامتثال الأمر فى ابتداء الصلاة ، وربما يموت فى أثنائها
وقبل تمام التمكن ، ولو مات قبل لم يتبين أنه لم يكن مأموراً ، بل نقول : كان مأموراً بأمر مقيد
بشرط ، والأمر المقيد بالشرط ثابت فى الحال ، وجد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون : إذا لم يوجد الشرط علمنا
انتفاء الأمر من أصله ، و إنا كنا نتوهم وجوبه فبان أنه لم يكن ، فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة ؛ ولذلك أحالت المعتزلة
النسخ قبل التمكن ، وقالوا أيضاً انه يؤدى إلى أن يكون الشيء الواحد فى وقت واحد على وجه واحد
مأموراً منهياً ، حسناً قبيحاً ، مكروهاً مراداً ، مصلحة مفسدة . وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح
والفساد قد أبطلناه . ولكن يبقى لهم مسلكان : ﴿ المسلك الأول ﴾ أن الشيء الواحد فى وقت واحد كيف يكون
منهياً عنه ومأموراً به على وجه واحد ؟ وفى الجواب عنه طريقتان : الأولى أنا لا نسلم أنه منهى عنه على الوجه الذى
هو مأمور به ، بل على وجهين ، كما ينهى عن الصلاة مع الحدث ، و يؤمر بها مع الطهارة و ينهى عن السجود للصنم ، و يؤمر
بالسجود لله عزّ وجلّ لاختلاف الوجهين ، ثم اختلفوا فى كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم : هو مأمور بشرط بقاء
الأمر منهى عنه عند زوال الأمر فهما حالتان مختلفتان . ومنهم من أبدل لفظ بقاء الأمر بانتفاء النهى أو بعدم المنع ،
والألفاظ متقاربة . وقال قوم : هو مأمور بالفعل فى الوقت المعين ، بشرط أن يختار الفعل أو العزم ، وإنما
ينهى عنه إذا علم أنه لا يختاره ، وجعلوا حصول ذلك فى علم الله تعالى بشرط هذا النسخ . وقال قوم : يأمر بشرط
كونه مصلحة ، وإنما يكون مصلحة مع دوام الأمر ، أما بعد النهى فيخرج عن كونه مصلحة . وقال قوم : إنما
يأمر فى وقت يكون الأمر مصلحة ، ثم يتغير الحال فيصير النهى مصلحة ، و إنما يأمر الله تعالى به مع علمه بأن
إيجابه مصلحة مع دوام الأمر . أما بعد النهى فيخرج عن كونه مصلحة . وقال قوم : إنما يأمر الله به مع العلم
بأن الحال ستتغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة فى الفعل ، وكل هذا متقارب ، وهو ضعيف ، لأن
الشرط ما يتصوّر أن يوجد وأن لا يوجد ، فأما ما لا بدّ منه فلا معنى لشرطيته ، والمأمور لا يقع مأموراً إلا عند
دوام الأمر ، وعدم النهى ، فكيف يقول : آمرك بشرط أن لا أنهاك ؟ فكأنه يقول : آمرك بشرط أن آمرك
وبشرط أن يتعلق الأمر بالمأمور ، و بشرط أن يكون الفعل المأمور به حادثا أو عرضاً أو غير ذلك مما لا بد منه.
فهذا لا يصلح للشرطية ، وليس هذا كالصلاة مع الحدث ، والسجود للصنم ، فان الانقسام يتطرق اليه . ومن
رغب فى هذه الطريقة فأقرب العبارات أن يقول : الأمر بالشيء قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على المأمور إلى
وقته ، ويجوز أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطاً فى الأمر ، فيقال : افعل ما أمرتك
به إن لم يزل حكم أمرى عنك بالنهى عنه ، فاذا نهى عنه كان قد زال حكم الأمر ، فليس منهياً على الوجه الذى
أمر به . الطريقة الثانية أنا لا نلتزم إظهار اختلاف الوجه ، لكن نقول : يجوز أن يقول : ما أمرناك أن تفعله
على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ، ولا استحالة فيه ، إذ ليس المأمور حسنا فى عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر
به حتى يتناقض ذلك ولا المأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً مكروها ، بل جميع ذلك من أصول المعتزلة ، وقد
أبطلناها (فان قيل) فاذا علم الله تعالى أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشيء الذى يعلم انتفاءه قطعا لعلمه بعواقب الأمور
(قلنا) لا يصح ذلك إن كانت عاقبة أمره معلومة للمأمور ، أما إذا كان مجهولا عند المأمور معلوما عند الآمر
أمكن الأمر لامتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد ، حتى يتعرض بالعزم للثواب
وبتركه للعقاب ، وربما يكون فيه لطف واستصلاح ، كما سيأتى تحقيقه فى كتاب الأوامر . والعجب من إنكار
المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط ، مع أنهم جوزوا الوعد من العالم بعواقب الأمور بالشرط ، وقالوا : وعد الله تعالى
على الطاعة ثوابا بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة ، وعلى المعصية عقابا بالشرط خلوها عما يكفرها من

التوبة . والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يموت على الردّة أو التوبة ، ثم شرط ذلك فى وعده ، فلم يستحل أن يشرط فى أمره ونهيه ، وتكون شرطيته بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر ، فيقول : أثيبك على طاعتك مالم تحبطها بالردة وهو عالم بأنه يحبط أم لايحبط وكذلك يقول : أمرتك بشرط البقاء والقدرة ، و بشرط أن لا أنسخ عنك . ﴿ المسلك الثانى فى إحالة النسخ قبل التمكن ﴾ قولهم : الأمر والنهى عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالشىء الواحد ونهياً عنه فى وقت واحد ، بل كيف يكون الرافع والمرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى (قلنا) هذا إشارة إلى إشكالين : أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولايختص ذلك بهذه المسئلة ، بل ذلك عندنا كقولهم : العالمية حالة واحدة ، ينطوى فيها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل ، و إنما يحلّ إشكاله فى الكلام . وأما الثانى فهو أن كلامه واحد ، وهو أمر بالشىء ونهى عنه ، ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصوّر منه اعتقاد الوجوب والعزم على الأداء ولم يكن ذلك منه بأولى من اعتقاد التحريم ، والعزم على الترك ، فنقول : كلام الله تعالى فى نفسه واحد ، وهو بالإضافة إلى شىء أمر ، وبالاضافة الى شىء خبر . ولكنه إنما يتصور الامتحان به اذا سمع المكلف كليهما فى وقتين ولذلك شرطنا التراخى فى النسخ ، ولو سمع كليهما فى وقت واحد لم يجز ، وأما جبريل عليه السلام فانه يجوز أن يسمعه فى وقت واحد اذ لم يكن هو مكلفاً ، ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم فى وقتين إن كان ذلك الرسول داخلا تحت التكليف ، فان لم يكن فيبلغ فى وقت واحد ، لكن يؤمر بتبليغ الأمة فى وقتين ، فيأمرهم مطلقاً بالمسالمة وترك قتال الكفار ، ومطلقا باستقبال بيت المقدس فى كل صلاة ، ثم ينهاهم عنها بعد ذلك ، فيقطع عنهم حكم الأمر المطلق ، كما يقطع حكم العقد بالفسخ . ومن أصحابنا من قال : الأمر لايكون أمراً قبل بلوغ المأمور ، فلا يكون أمراً ونهياً فى حالة واحدة بل فى حالتين ، فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ، ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جوازه قصة ابراهيم عليه السلام ، ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل ، وقوله تعالى «وفديناه بذبح عظيم » فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر فى البدار والامتثال ، ثم نسخ عنه . وقد اعتاص هذا على القدرية : حتى تعسفوا فى تأويله وتحزبوا فرقا وطلبوا الخلاص من خمسة أوجه : أحدها أن ذلك كان مناما لا أمراً . الثانى أنه كان أمراً لكن قصد به تكليفه العزم على الفعل لامتحان سره فى صبره على العزم فالذبح لم يكن مأموراً به . الثالث أنه لم ينسخ الأمر لكن قلب الله تعالى عنقه نحاسا أو حديداً فلم ينقطع ، فانقطع التكليف لتعذره . الرابع المنازعة فى المأمور ، وأن المأمور به كان هو الاضجاع ، والتلّ للجبين ، وإمرار السكين دون حقيقة الذبح . الخامس جحود النسخ ، وأنه ذبح امتثالا فالتأم واندمل . والذاهبون الى هذا التأويل اتفقوا على أن اسمعيل ليس بمذبوح ، واختلفوا فى كون ابراهيم عليه السلام ذابحاً ، فقال قوم هو ذابح للقطع ، والولد غير مذبوح لحصول الالتئام . وقال قوم ذابح لامذبوح له محال ، وكل ذلك تعسف وتكلف . أما الأول وهو كونه مناما فمنام الأنبياء جزء من النبوّة ، وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به ، فلقد كانت نبوة جماعة من الأنبياء عليهم السلام بمجرد المنام ، ويدل على فهمه الأمر قول ولده « افعل ما تؤمر » ولو لم يؤمر لكان كاذبا ، وأنه لايجوز قصد الذبح والتلّ للجبين بمنام لا أصل له وأنه سماه البلاء المبين ، وأىّ بلاء فى المنام ؟ وأىّ معنى للفداء ! وأما الثانى وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختباراً فهو محال ، لأن علام الغيوب لايحتاج إلى الاختبار ، ولأن الاختبار إنما يحصل بالايجاب ، فان لم يكن إيجاب لم يحصل اختبار . وقولهم : العزم هو الواجب محال ، لأن العزم على ماليس بواجب لايجب ، بل هو تابع للعزوم ، ولايجب العزم مالم يعتقد وجوب المعزوم عليه ، ولو لم يكن المعزوم عليه واجبا لكان ابراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية . كيف وقد قال « إنى أرى فى المنام أنى أذبحك » فقال له ولده « افعل ما تؤمر » يعنى الذبح . وقوله تعالى « وتله للجبين » استسلام لفعل الذبح لا للعزم . وأما الثالث وهو أن

الاضجاع بمجرده هو المأمور به ، فهو محال ، إذلا يسمى ذلك ذبحا ، ولا هو بلاء ، ولايحتاج الى الفداء بعد الامتثال . وأما الرابع وهو إنكار النسخ ، وأنه امتثل لكن انقلب عنقه حديداً ففات التمكن فانقطع التكليف ، فهذا لايصح على أصولهم ، لأن الأمر بالمشروط لايثبت عندهم بل إذا علم الله تعالى أنه يقلب عنقه حديدا ، فلا يكون آمراً بما يعلم امتناعه ، فلا يحتاج إلى الفداء ، فلا يكون بلاء فى حقه . وأما الخامس وهو أنه فعل والتأم — فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج اليه بعد الالتئام ؟ ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة ، ولم ينقل ذلك قط ، وإنما هو اختراع من القدرية (فان قيل) أليس قد قال « قد صدقت الرؤيا » ؟ (قلنا) معناه أنك عملت فى مقدماته عمل مصدق بالرؤيا ، والتصديق غير التحقيق والعمل (مسئلة) إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها ، أو سنة من سننها كما لو أسقطت ركعتان من أربع ، أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة لا لأصلها : وقال قائلون هو نسخ لأصل العبادة . وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخا للأصل . أما نسخ البعض فهو نسخ للأصل ، ولم يسمحوا بتسمية الشرط بعضاً ومنهم من أطلق ذلك . وكشف الغطاء عندنا أن نقول : إذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين : فقد نسخ أصل العبادة ، لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل . ولقد كان حكم الأربع الوجوب ، فنسخ وجوبها بالكلية ، والركعتان عبادة أخرى ، لاأنها بعض من الأربعة ، إذ لو كانت بعضاً لكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة ، كما لو صلى بتسليمتين وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين (فان قيل) إذا رّد الأربع إلى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزية ، والآن صارت مجزئة ، فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع ؟ (قلنا) كون الركعة غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها ، وهذا حكم أصلى عقلى ليس من الشرع . والنسخ هو رفع ماثبت بالشرع فاذا لم يرد بلفظ النسخ إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ ، لكنا بينا فى حد النسخ خلافه . وأما إذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة . نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لاتجزىء ، والآن صارت مجزئة ، لكن هذا تغيير لحكم أصلى ، لا لحكم شرعى ، فان الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة . لأنها لم تكن مأموراً بها شرعا (فان قيل) كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة ، فنسخ تعلق صحتها بها شرعاً فهو نسخ متعلق بنفس العبادة ، فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث ، كما أن الثلاث غير الأربع . فليكن هذا نسخاً لتلك الصلاة وإيجاباً لغيرها ﴿ قلنا ﴾ لهذا تخيل قوم أن نسخ شرط العبادة كنسخ البعض ، ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخاً لايجابها مع الطهارة ، وكانت هذه عبادة أخرى ، أما إذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لبقائها على الحكم الأصلى ، إذ لم يؤمر بها ، فالآن جعلت مجزئة ، وارتفع الحكم الأصلى . أما صحة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة ، فنسخ هذا التعلق نسخ لأصل العبادة ، أو نسخ لتعلق الصحة ولمعنى الشرطية . هذا فيه نظر ، والخطب فيه يسير ، فليس يتعلق به كبير فائدة . وأما إذا نسخت سنة من سننها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على يمين الامام ، أو ستر الرأس ، فلا شك أن هذا لا يتعرّض للعبادة بالنسخ ، فاذاً تبعيض مقدار العبادة نسخ لأصل العبادة ، وتبعيض السنة لا يتعرض للعبادة ، وتبعيض الشرط فيه نظر . وإذا حقق كان إلحاقه بتبعيض قدر العبادة أولى ﴿ مسئلة ﴾ الزيادة على النص نسخ عند قوم ، وليست بنسخ عند قوم ، والمختار عندنا التفصيل فنقول : ينظر إلى تعلق الزيادة بالمزيد عليه ، والمراتب فيه ثلاثة : الأولى أن يعلم أنه لا يتعلق به ، كما إذا أوجب الصلاة والصوم ، ثم أوجب الزكاة والحج لم يتغير حكم المزيد عليه ، إذ بقى وجوبه واجزاؤه ، والنسخ هو رفع حكم وتبديل ولم يرتفع . الرتبة الثانية وهي فى

أقصى البعد عن الأولى أن تتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال ، كما لو زيد فى الصبح ركعتان فهذا نسخ ؛ إذ كان حكم الركعتين الإجزاء والصحة ، وقد ارتفع . نعم : الأربعة استؤنف إيجابها ولم تكن واجبة ، وهذا لبس بنسخ ، إذ المرفوع هو الحكم الأصلى دون الشرعى ﴿ فان قيل ﴾ اشتملت الأربعة على الثنتين وزيادة ، فهما قارتان لم ترفعا ، وضمت اليهما ركعتان ﴿قلنا﴾ النسخ رفع الحكم ، لا رفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الإجزاء والصحة ، وقد ارتفع . كيف وقد بينا أنه ليس الأربعة ثلاثاً وزيادة . بل هى نوع آخر إذ لو كان لكانت الخمسة أربعة وزيادة فاذا أتى بالخمسة فينبغى أن تجزىء ، ولا صائر إليه . الرتبة الثالثة وهى بين المرتبتين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة فى القذف ، وليس انفصال هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلاة ، ولا اتصالها كاتصال الركعات . وقد قال أبو حنيفة رحمه الله وهو نسخ ، وليس بصحيح ، بل هو بالمنفصل أشبه : لأن الثمانين نفى وجوبها وإجزاؤها عن نفسها ، ووجبت زيادة عليها مع بقائها ، فالمائة ثمانون ، وزيادة ، ولذلك لا ينتفى الاجزاء عن الثمانين بزيادة عليها ، بخلاف الصلاة . وفائدة هذه المسئلة جواز إثبات التغريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم ، لأن القرآن لا ينسخ بخبر الواحد ﴿ فان قيل ﴾ قد كانت الثمانون حداً كاملا ، فنسخ اسم الكمال رفع لحكمه لا محالة ﴿ قلنا ﴾ هو رفع ، ولكن ليس ذلك حكما مقصوداً شرعياً ، بل المقصود وجوده وإجزاؤه وقد بقى كما كان ، فلو أثبت مثبت كونه حكماً مقصوداً شرعياً لامتنع نسخه بخبر الواحد ، بل هو كما لو أوجب الشرع الصلاة فقط ، فمن أتى بها فقد أدى كلية ما أوجبه الله تعالى عليه بكماله . فاذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلية الواجب لكن ليس هذا حكما مقصوداً ﴿فان قيل﴾ هو نسخ لوجوب الاقتصار على الثمانين ، لأن إيجاب الثمانين مانع من الزيادة ﴿قلنا﴾ ليس منع الزيادة بطريق المنطوق ، بل بطريق المفهوم ، ولا يقولون به ، ولا نقول به ههنا ، ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم ، فانه رفع بعض مقتضى اللفظ ، فيجوز بخبر الواحد . ثم إنما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ، ثم ورد التغريب بعده ، وهذا لا سبيل إلى معرفته : بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم متصلا به ؛ أو قريباً منه ﴿ فان قيل ﴾ التفسيق ورد الشهادة يتعلق بالثمانين ، فاذا زيد عليها زال تعلقه بها ﴿ قلنا ﴾ يتعلق التفسيق ورد الشهادة بالقذف لا بالحد ، ولو سلمنا لكان ذلك حكما تابعاً للحد لا مقصوداً . وكان كحل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشر من عدة الوفاة وتصرف الشرع فى العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفاً فى إباحة النكاح ، بل فى نفس العدة ، والنكاح تابع ﴿ فان قيل ﴾ فلو أمر بالصلاة مطلقاً ، ثم زيد شرط الطهارة فهل هو نسخ ﴿ قلنا ﴾ نعم لأنه كان حكم الأول اجزاء الصلاة بغير طهارة ، فنسخ أجزاؤها ، وأمر بصلاة مع طهارة ﴿ فان قيل ﴾ فيلزمكم المصير إلى اجزاء طواف المحدث لأنه تعالى قال « وليطوفوا بالبيت العتيق » ولم يشرط الطهارة ، والشافعى رحمه الله منع الإجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » وهو خبر الواحد . وأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ قضى بأن هذا الخبر يؤثر فى إيجاب الطهارة ، أما فى إبطال الطواف وإجزائه وهو معلوم بالكتاب فلا ﴿ قلنا ﴾ لو استقر قصد العموم فى الكتاب ، واقتضى إجزاء الطواف محدثاً ومع الطهارة ، فاشتراط الطهارة رفع ونسخ ، ولا يجوز بخبر الواحد ، ولكن قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » يجوز أن يكون أمراً بأصل الطواف ، ويكون بيان شروطه موكولا إلي الرسول عليه السلام ، فيكون قوله بيانا وتخصيصاً للعموم لا نسخاً ؛ فانه نقصان من النص لا زيادة على النص ؛ لأن عموم النص يقتضى إجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة ، فأخرج خبر الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن ، فهو نقصان من النقص لازيادة عليه ، ويحتمل أن يكون رفعاً إن استقر العموم قطعاً ، وبياناً إن لم يستقر ، ولا معنى لدعوى استقراره بالتحكم ، وهذا نظير قوله تعالى « فتحرير

رقبة »

رقبة » فانه يعمّ المؤمنة ، وغير المؤمنة ، فيجوز تخصيص العموم ؛ إذ قد يراد بالآية ذكر أصل الكفارة ، و يكون أمراً بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها ، فلو استقرّ العموم وحصل القطع بكون العموم مراداً لكان نسخه ورفعه بالقياس وخبر الواحد ممتنعاً ﴿فان قيل﴾ فما قولكم في تجويز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل الرجلين ؟ ﴿قلنا﴾ ليس نسخاً لاجزائه ولا لوجوبه ، لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعينه ، وجاعل إياه أحد الواجبين ، ويجوز أن يثبت بخبر الواحد (فان قيل) فالكتاب أوجب غسل الرجلين على التضييق (قلنا) قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفاً على الطهارة ، وأخرج من عمومه من لبس الخف على الطهارة ، وذلك في ثلاثة أيام ، أو يوم وليلة (فان قيل) فقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ــ الآية » توجب إيقاف الحكم على شاهدين ، فاذا حكم بشاهد و يمين بخبر الواحد فقد رفع إيقاف الحكم ، فهو نسخ ﴿قلنا﴾ ليس كذلك ؛ فان الآية لا تقتضي إلا كون الشاهدين حجة ، وجواز الحكم بقولها . أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس من الآية بل هو كالحكم بالاقرار ، وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى . وقولهم : ظاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهر منطوقه ، ولا حجة عندهم بالمفهوم ، ولو كان ، فرفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ ، وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثباته ، وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده ، وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ إثبات بدل غير المنسوخ ، وقال قوم : يمتنع ذلك فنقول : يمتنع ذلك عقلا أو سمعاً ، ولا يمتنع عقلا جوازه ؛ إذ لو امتنع لكان الامتناع لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة ، ولا يمتنع لصورته إذ يقول : قد أوجبت عليك القتال ، ونسخته عنك ، ورددتك إلى ما كان قبل من الحكم الأصلي . ولا يمتنع للمصلحة ؛ فان الشرع لا يبنى عليها ، وإن ابتنى فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير إثبات بدل ، وإن منعوا جوازه سمعاً فهو تحكم ، بل نسخ النهى عن ادخار لحوم الأضاحي وتقدمة الصدقة أمام المناجاة ، ولا بدل لها ، وإن نسخت القبلة إلى بدل ، ووصية الأقربين إلى بدل . وغير ذلك . وحقيقة النسخ هو الرفع فقط ، أما قوله تعالى : « ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » إن تمسكوا به فالجواب من أوجه : الأول أن هذا لا يمنع الجواز ، وإن منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم ، ومن لا يقول بها ، فلا يلزمه أصلا ، ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا ببدل ، بل يتطرق التخصيص إليه ، بدليل الأضاحي والصدقة أمام المناجاة . ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها لا يتضمن الناسخ إلا رفع المنسوخ ، أو يتضمن مع ذلك غيره ، فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم : يجوز النسخ بالأخف ، ولا يجوز بالأثقل ، فنقول : إمتناع النسخ بالأثقل عرفتموه عقلا أو شرعاً ، ولا يستحيل عقلا ، لأنه لا يمتنع لذاته ولا للاستصلاح فانا ننكره . وإن قلنا به فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل ؛ كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ؛ ورفع الحكم الأصلي ؟ ﴿ فان قيل ﴾ إن الله تعالى رءوف رحيم بعباده ؛ ولا يليق به التشديد (قلنا) فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ، ولا تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا إنه يمتنع سمعاً لقوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر » ولقوله تعالى: « يريد الله أن يخفف عنكم » (قلنا) فينبغي أن يتركهم وإباحة الفعل ففيه اليسر ، ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل ؛ لأنه لا يسر فيه ، إذ اليسر في رفعه إلى غير بدل أو بالأخف ، وهذه الآيات وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف ، وليس فيه منع إرادة التثقيل والتشديد (فإن قيل) فقد قال « ماننسخ من آية أو ننسها ــ الآية » وهذا خبر عام ، والخير ماهو خير لنا ، وإلا فالقرآن خير كله ، والخير لنا ماهو أخف علينا (قلنا) لا بل الخير ماهو أجزل ثواباً ، وأصلح لنا في المآل وإن كان أثقل في الحال (فإن قيل) لا يمتنع ذلك عقلا ، بل سمعاً ؛ لأنه لم يوجد

فى الشرع نسخ بالأثقل (قلنا) ليس كذلك ، إذ أمر الصحابة أولا بترك القتال والاعراض ، ثم بنصب القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة ، وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالاطعام بتعيين الصيام وهو تضييق ، وحرم الخمر ونكاح المتعة والحمر الأهلية بعد إطلاقها ، ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف إلى إيجابها فى أثناء القتال ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع فى الحضر (مسئلة) اختلفوا فى النسخ فى حق من لم يبلغه الخبر ، فقال قوم : النسخ حصل فى حقه ، وإن كان جاهلا به . وقال قوم مالم يبلغه لايكون نسخاً فى حقه . والمختار أن للنسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم السابق ، ونتيجة وهو وجوب القضاء ، وانتفاء الاجزاء بالعمل السابق . أما حقيقته فلا يثبت فى حق من لم يبلغه ، وهو رفع الحكم ، لأن من أمر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الأمر عمن هو باليمن فى الحال ، بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق ولو ترك لعصى ، وإن بان أنه كان منسوخا ، ولا يلزمه استقبال الكعبة ، بل لو استقبلها لعصى ، وهذا لايتجه فيه خلاف . وأما لزوم القضاء للصلاة إذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نصّ أو قياس ، وربما يجب القضاء حيث لايجب الأداء ، كما فى الحائض لو صامت عصت ، ويجب عليها القضاء ، فكذلك يجوز أن يقال : هذا لو استقبل الكعبة عصى : ويلزمه استقبالها فى القضاء ، وكما نقول فى النائم والمغمى عليه إذا تيقظ وأفاق يلزمهما قضاء مالم يكن واجباً ، لأن من لايفهم لايخاطب (فان قيل) إذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له ، فدل أن الحكم انقطع بنزول الناسخ ، لكنه جاهل به وهو مخطىء فيه ، لكنه معذور (قلنا) الناسخ هو الرافع ، لكن العلم شرط ، ويحال عند وجود الشرط على الناسخ ولكن لانسخ قبل وجود الشرط ، لأن الناسخ خطاب ولا يصير خطاباً فى حق من لم يبلغه . وقولهم : انه مخطىء محال ، لأن اسم الخطأ يطلق على من طلب شيئا فلم يصب ، أو على من وجب عليه الطلب فقصر ، ولا يتحقق شىء منه فى محل النزاع .

الباب الثانى فى أركان النسخ وشروطه

ويشتمل على تمهيد لجامع الأركان والشروط ، وعلى مسائل تتشعب من أحكام الناسخ والمنسوخ

أما التمهيد

فاعلم أن أركان النسخ أربعة : النسخ ، والناسخ ، والمنسوخ ، والمنسوخ عنه ، فاذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم فالناسخ هو الله تعالى ، فانه الرافع للحكم ، والمنسوخ هو الحكم المرفوع ، والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف . والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت ، وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجاز ، فيقال : هذه الآية ناسخة لتلك ، وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا فيقال : صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء ، والحقيقة هو الأول لأن النسخ هو الرفع ، والله تعالى هو الرافع ، بنصب الدليل على الارتفاع ، و بقوله الدال عليه . وأما مجامع شروطه ، فالشروط أربعة : الأول أن يكون المنسوخ حكما شرعياً لاعقلياً أصليا ، كالبراءة الأصلية التى ارتفعت بايجاب العبادات . الثانى أن يكون النسخ بخطاب ، فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا ، إذ ليس المزيل خطابا رافعاً لحكم خطاب سابق ، ولكنه قد قيل أولا الحكم عليك مادمت حيا ، فوضع الحكم قاصر على الحياة ، فلا يحتاج إلى الرفع . الثالث أن لايكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت يقتضى دخوله زوال الحكم ، كقوله تعالى: « ثم أتموا الصيام إلى الليل » . الرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراخيا ، لا كقوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » . وقوله تعالى : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »

وليس يشترط فيه تسعة أمور: أن يكون رافعاً للمثل بالمثل، بل أن يكون رافعاً فقط. الثانى أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ، بل يجوز قبل دخول وقته. الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص، بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد فى وقت واحد. الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة، فلا تشترط الجنسية، بل يكفى أن يكون مما يصح النسخ به. الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين، إذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر، وإن كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد. السادس لا يشترط أن يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ، بل أن يكون ثابتا بأى طريق كان، فان التوجه إلى بيت المقدس لم ينقل الينا بلفظ القرآن والسنة، وناسخه نص صريح فى القرآن، وكذلك لا يمتنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقياسه وإن لم يكن ثابتا بلفظ ذى صيغة وصورة يجب نقلها. السابع لا يشترط أن يكون الناسخ مقابلا للمنسوخ حتى لا ينسخ الأمر الا بالنهى ولا النهى الا بالأمر، بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة، وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط أن يكون الناسخ رافعا حكما من المنسوخ كيف كان. الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان بلحن القول وفحواه وظاهره كيف كان، بدليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الأقارب نسخت بقوله « إن الله تعالى قد أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث» مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن، فليسا متنافيين تنافيا قاطعا. التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل أو بما هو أخف، بل يجوز بالمثل والأثقل وبغير بدل، كما سبق

ولنذكر الآن مسائل تتشعب عن النظر فى ركنى المنسوخ والناسخ، وهى مسألتان فى المنسوخ، وأربع مسائل فى المنسوخ به

(مسئلة) ما من حكم شرعى الا وهو قابل للنسخ، خلافا للمعتزلة، فانهم قالوا من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضى حسنها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى، والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه، ومثل الكفر، والظلم، والكذب، فلا يجوز نسخ تحريمه. وبنوا هذا على تحسين العقل وتقبيحه، وعلى وجوب الأصلح على الله تعالى، وحجروا بسببه على الله تعالى فى الأمر والنهى، وربما بنوا هذا على صحة اسلام الصبى، وأن وجوبه بالعقل، وان استثناء الصبى عنه غير ممكن، وهذه أصول أبطلناها، وبينا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى، كان فيه صلاح العباد أو لم يكن. نعم: بعد أن كلفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكاليف، إذ لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ، وهو الله عزّ وجلّ، ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه، فيبقى هذا التكليف بالضرورة، ونسلم أيضاً أنه لا يجوز أن يكلفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته، لأن قوله: اكلفك أن لا تعرفنى يتضمن المعرفة أى اعرفنى لأنى كلفتك أن لا تعرفنى، وذلك محال، فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال، وكذلك لا يجوز أن يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به، لأنه محال لا يصح فعله، ولا تركه ﴿مسئلة﴾ الآية إذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها، ونسخهما جميعا. وظن قوم استحالة ذلك، فنقول هو جائز عقلا، وواقع شرعا: أما جوازه عقلا فان التلاوة وكتبتها فى القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها، كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها، وكل حكم فهو قابل للنسخ، وهذا حكم، فهو إذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلا ممتنع، لأنه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما أنزله الله تعالى عليه إلا ليتلى ويثاب عليه، فكيف يرفع (قلنا) وأى استحالة فى أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة؟ لكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين (فان قيل) فان جاز نسخها فلينسخ

الحكم معها ، لأن الحكم تبع للتلاوة ، فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل ؟ (قلنا) لا بل التلاوة حكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر ، فليس بأصل ، وإنما الأصل دلالتها ، وليس فى نسخ تلاوتها ، والحكم بأن الصلاة لا تنعقد بها نسخ لدلالتها ، فكم من دليل لايتلى ولا تنعقد به صلاة؟ وهذه الآية دليل لنزولها وورودها لا لكونها متلوة فى القرآن ، والنسخ لا يرفع ورودها ونزولها ، ولا يجعلها كأنها غير واردة ، بل يلحقها بالوارد الذى لا يتلى . كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول ، فان الدليل علامة لا علة ، فاذا دلّ فلا ضرر فى انعدامه . كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه (فاذا قلنا) الآية منسوخة أردنا به انقطاع تعلقها عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها ، لا ارتفاع ذاتها (فان قيل) نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض ، لأنه رفع للمدلول مع بقاء الدليل (قلنا) إنما يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه ، فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالته ، ثم الذى يدل على وقوعه سمعاً قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين — الآية » وقد بقيت تلاوتها ، ونسخ حكمها بتعيين الصوم . والوصية للوالدين والأقربين متلوة فى القرآن ، وحكمها منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم « لاوصية لوارث » ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة ، والتلاوة باقية . ونسخ التربص حولا عن المتوفى عنها زوجها ، والحبس والأذى عن اللاتى يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة . وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها ، وهى قوله تعالى : « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » واشتهر عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : أنزلت عشر رضعات محرمات ، فنسخن بخمس وليس ذلك فى الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن ، لأن الكل من عند الله عزّ وجلّ فما المانع منه ؟ ولم يعتبر التجانس ، مع أن العقل لا يحيله ، كيف وقد دل السمع على وقوعه إذ التوجه إلى بيت المقدس ليس فى القرآن ، وهو فى السنة ، وناسخه فى القرآن ، وكذلك قوله تعالى : « فالآن باشروهن » : نسخ لتحريم المباشرة ، وليس التحريم فى القرآن . ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتاً بالسنة ، وصلاة الخوف وردت فى القرآن ناسخة لما ثبت فى السنة من جواز تأخيرها إلى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخر الصلاة « حشا الله قبورهم ناراً » لحبسهم له عن الصلاة . وكذلك قوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار » نسخ لما قرره عليه السلام من العهد والصلح . وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله صلى الله عليه وسلم « ألا لاوصية لوارث » لأن آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والأقربين ، إذ الجمع ممكن ، وكذلك قال صلى الله عليه وسلم « قد جعل الله لهن سبيلا : البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » فهو ناسخ لإمساكهن فى البيوت ، وهذا فيه نظر ، لأنه صلى الله عليه وسلم بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ، ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم ، وبين أن الله تعالى جعل لهن سبيلا ، وكان قد وعد به فقال « أو يجعل الله لهن سبيلا » ﴿ فان قيل ﴾ قال الشافعى رحمه الله : لا يجوز نسخ السنة بالقرآن ، كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجلّ من أن لا يعرف هذه الوجوه فى النسخ فكأنه يقول : إنما تلتغى السنة بالسنة ، إذ يرفع النبى صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ، و يكون هو مبينا لكلام نفسه وللقرآن ولا يكون القرآن مبينا للسنة ، وحيث لا يصادف ذلك فلأنه لم ينقل ، والا فلم يقع النسخ الا كذلك (قلنا) هذا إن كان فى جوازه عقلا فلا يخفى انه يفهم من القرآن وجوب التحوّل الى الكعبة ، وان كان التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة ، وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول لم يقع هذا فقد نقلنا وقوعه ، ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة ، إذ لا ضرورة فى هذا التقدير ، والحكم بأن ذلك لم يقع أصلا تحكم محض ، وان قال الأكثر كان ذلك ، فربما لا ينازع فيه . احتجوا

بقوله تعالى « وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدّله ، قل ما يكون لى أن أبدّله من تلقاء نفسى ، ان أتبع الا ما يوحى الىّ » فدلّ أنه لاينسخ القرآن بالسنة (قلنا) لاخلاف فى أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه ، بل بوحى يوحى إليه ، لكن لايكون بنظم القرآن و إن جوّزنا النسخ بالاجتهاد ؛ فالاذن فى الاجتهاد يكون من الله عزوجل ، والحقيقة أن الناسخ : هوالله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، والمقصود أنه ليس من شرطه أن ينسخ حكم القرآن بقرآن ، بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بوحى ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو الناسخ باعتبار ، والمنسوخ باعتبار ، وليس له كلامان أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن ، وإنما الاختلاف فى العبارات ، فربما دلّ على كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآناً ، وربما دل بغير لفظ متلو فيسمى سنة ؛ والكل مسموع من الرسول عليه السلام ، والناسخ هو الله تعالى فى كل حال على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن ، فقال لاأقدر عليه من تلقاء نفسى وما طالبوه بحكم غير ذلك ، فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه ؟ احتجوا بقوله تعالى « ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » . بين أن الآية لاتنسخ إلا بمثلها ، أو بخير منها ، فالسنة لاتكون مثلها ؛ ثم تمدّح وقال « ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير » بين أنه لايقدرعليه غيره (قلنا) قد حققنا أن الناسخ هو الله تعالى ، وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، المفهم إيانا بواسطته نسخ كتابه ، ولا يقدرعليه غيره ، ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، ثم أتى بآية أخرى مثلها كان قد حقق وعده ، فلم يشترط أن تكون الآية الأخرى هى الناسخة للأولى ، ثم نقول : ليس المراد الإتيان بقرآن آخر خير منها ، لأن القرآن لايوصف بكون بعضه خيراً من البعض كيفما قدّر قديماً أو مخلوقا ، بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه ، أو لكونه أجزل ثواباً (مسئلة) الاجماع لاينسخ به ، إذ لانسخ بعد انقطاع الوحى وما نسخ بالإجماع فالإجماع يدل على ناسخ قد سبق فى زمان نزول الوحى من كتاب أو سنة . أما السنة فينسخ المتواترمنها بالمتواتر ، والآحاد بالآحاد . أما نسخ المتواتر منها بالآحاد فاختلفوا فى وقوعه سمعاً ، وجوازه عقلا فقال قوم : وقع ذلك سمعاً ، فان أهل مسجد قباء تحوّلوا إلى الكعبة بقول واحد أخبرهم ، وكان ذلك ثابتاً بطريق قاطع ، فقبلوا نسخه عن الواحد . والمختار جواز ذلك عقلا لو تعبد به ، ووقوعه سمعاً فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء ، وبدليل أنه كان ينفذ آحاد الولاة إلى الأطراف ، وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعاً ، ولكن ذلك ممتنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لايرفع بخبر الواحد ، فلا ذاهب إلى تجويزه من السلف والخلف ، والعمل بخبر الواحد تلقى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعاً بل ذهب الخوارج إلى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر ، حتى انهم قالوا ارجم ماعز ، وإن كان متواتراً لايصلح لنسخ القرآن . وقال الشافعى رحمه الله : لايجوز نسخ القرآن بالسنة ، وإن تواترت ، وليس ذلك بمحال ، لأنه يصح أن يقال : تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد فى زمان نزول الوحى ، وحرمنا ذلك بعده (فان قيل) كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن ؟ وأما حديث قباء ؛ فلعله انضم إليه من القرائن ماأورث العلم (قلنا) تقدير قرائن معرّفة توجب إبطال أخبار الآحاد ، وحمل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ، ولا سبيل إلى وضع مالم ينقل . وأما قولهم انه رفع للقاطع بالظن : فباطل . إذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب الناقل ، ولسنا نقطع به ، بل نجوّز صدقه ، وإنما هو مقطوع به بشرط أن لايرد خبر نسخه كما أن البراءة الأصلية مقطوع بها ، وترتفع بخبر الواحد ؛ لأنها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد

﴿ فإن قيل ﴾ بم تنكرون على من يقطع بكونه كاذبا ، لأن الرسول عليه السلام أشاع الحكم ، فلو ثبت نسخه للزمه الاشاعة ﴿ قلنا ﴾ ولم يستحيل أن يشيع الحكم ، ويكل النسخ إلى الآحاد كما يشيع

العموم ، ويكل التخصيص إلى المخصص ﴿ مسئلة ﴾ لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلياً كان أو خفيا ، هذا ما قطع به الجمهور إلا شذوذاً منهم ، قالوا : ماجاز التخصيص به جاز النسخ به ، وهو منقوض ، بدليل العقل وبالاجماع ، وبخبر الواحد فالتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ ، ثم كيف يتساويان والتخصيص بيان ، والنسخ رفع ، والبيان تقرير ، والرفع ابطال وقال بعض أصحاب الشافعي : يجوز النسخ بالقياس الجلي ، ونحن نقول لفظ الجليّ مبهم ، فان أرادوا المقطوع به فهو صحيح ، وأما المظنون فلا . وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب : الأولى مايجرى مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى « ولا تقل لهما أفّ » فان تحريم الضرب مدرك منه قطعاً ، فلو كان ورد نص باباحة الضرب لكان هذا ناسخا لأنه أظهر من المنطوق به وفى درجته قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره - الآية » فى أن ماهو فوق الذرة كذلك ، وكذلك قوله تعالى « وورثه أبواه فلأمه الثلث » فى أن للأب الثلثين . الرتبة الثانية : لو ورد نصّ بأن العتق لايسرى فى الأمة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم « من أعتق شركا له فى عبد قوّم عليه الباقى » لقضينا بسراية عتق الأمة قياساً على العبد ، لأنه مقطوع به إذ علم قطعاً قصد الشارع إلى المملوك لكونه مملوكا . الرتبة الثالثة أن يرد النص مثلا باباحة النبيذ ، ثم يقول الشارع : حرمت الخمر لشدتها ، فينسخ إباحة النبيذ بقياسه على الخمر إن تعبدنا بالقياس وقال قوم : وإن لم نتعبد بالقياس نسخنا أيضاً ، إذ لافرق بين قوله : حرمت كل منتبذ ، وبين قوله حرمت الخمر لشدتها . ولذلك أقر النظام بالعلة المنصوصة ، وإن كان منكراً لأصل القياس ، ولنبين أنه ان لم نتعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر عليكم لشدتها ليس قاطعاً فى تحريم النبيذ ، بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة ، كما تكون العلة فى الرجم زنا المحصن خاصة . والمقصود أن القاطع لايرفع بالظن ، بل بالقاطع (فان قيل) استحالة رفعه بالمظنون عقلى أو سمعى (قلنا) الصحيح أنه سمعى ، ولا يستحيل عقلا أن يقال : تعبدناكم بنسخ النص بالقياس على نص آخر . نعم يستحيل أن نتعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص ، لأن ذلك يؤدى الى أن يصير هو مناقضاً لنفسه ، فيكون واجب العمل به وساقط العمل به (فان قيل) فما الدليل على امتناعه سمعاً ؟ (قلنا) يدلّ عليه الاجماع على بطلان كل قياس مخالف للنص ، وقول معاذ رضى الله عنه « اجتهد رأيى بعد فقد النص » وتزكية رسول الله صلى الله عليه وسلم له ، وإجماع الصحابة على ترك القياس باخبار الآحاد ، فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهار قولهم عند سماع خبر الواحد لولا هذا لقضينا برأينا ، ولأن دلالة النص قاطع فى المنصوص ، ودلالة الأصل على الفرع مظنون فكيف يترك الأقوى بالأضعف ؟ وهذا مستند الصحابة فى إجماعهم على ترك القياس بالنص (فان قيل) إذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر ، فهل يثبت تأخر أحدها بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ (قلنا) يحتمل أن يقال ذلك لأنه إذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع أن الزنا لايثبت إلا بأربعة دلّ على أنه لا يحتاط للشرط بما يحتاط به للمشروط ، ويحتمل أن يقال : النسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع ، فلا يكفى فيه قول الواحد ، فهذا فى محل الاجتهاد ، والأظهر قبوله ، لأن أحد النصين منسوخ قطعاً ، وإنما هذا مطلوب قبوله للتعيين (مسئلة) لاينسخ حكم بقول الصحابى نسخ حكم كذا مالم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : نسخت حكم كذا ، فاذا قال ذلك نظر فى الحكم إن كان ثابتا بخبر الواحد صار منسوخا بقوله ، وإن كان قاطعاً فلا . أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعا ، فلعله ظن ماليس بنسخ نسخا ، فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ ، وكذلك فى مسائل . وقال قوم إن ذكر لنا ماهو الناسخ عنده لم نقلده ، لكن نظرنا فيه ، وإن أطلق فنحمله على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية ، وهذا فاسد ، بل الصحيح أنه إن ذكر الناسخ تأملنا فيه ، وقضينا برأينا ، وإن لم يذكر لم

نقلده ، وجوّزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد ينفرد به . هذا ماذكره القاضى رحمه الله . والأصح عندنا أن تقبل كقول الصحابى : أمر بكذا ونهى عن كذا ، فان ذلك يقبل كما سنذكره فى كتاب الاخبار ، ولا فرق بين اللفظين (فان قيل) قالت عائشة رضى الله عنها «مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وقد أحلت له النساء اللاتى حظرن عليه » بقوله تعالى «انا أحللنالك أزواجك » فقبل ذلك منها (قلنا) ليس ذلك مرضيا عندنا، ومن قبل فانما قبل ذلك للدليل الناسخ ، ورآه صالحا للنسخ ، ولم يقلد مذهبها

خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ الناسخ

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل، ولا بقياس الشرع ، بل بمجرد النقل ، وذلك بطرق : الأول أن يكون فى اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى ، فالآن ادخروها » وكقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فزوروها » الثانى أن تجمع الأمة فى حكم على أنه المنسوخ ، وان ناسخه الآخر . الثالث أن يذكر الراوى التاريخ مثل أن يقول سمعت عام الخندق ، أو عام الفتح ـ وكان المنسوخ معلوما قبله ـ ولا فرق بين أن يروى الناسخ والمنسوخ راو واحد أو راويان ولا يثبت التاريخ بطرق : الأول أن يقول الصحابى : كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد . الثانى أن يكون أحدهما مثبتا فى المصحف بعد الآخر ، لأن السور والآيات ليس إثباتها على ترتيب النزول ، بل ربما قدم المتأخر . الثالث أن يكون راويه من أحداث الصحابة ، فقد ينقل الصبى عمن تقدّمت صحبته، وقد ينقل الأكابر عن الأصاغر ، وبعكسه . الرابع أن يكون الراوى أسلم عام الفتح ، ولم يقل إنى سمعت عام الفتح ، إذ لعله سمع فى حالة كفره ، ثم روى بعد الاسلام ، أو سمع ممن سبق بالاسلام . الخامس أن يكون الراوى قد انقطعت صحبته ، فربما يظن أن حديثه مقدّم على حديث من بقيت صحبته ، وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع صحبة غيره . السادس أن يكون أحد الخبرين على وفق قضية العقل والبراءة الأصلية ، فربما يظن تقدمه ، ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « لا وضوء مما مسته النار » ولا يلزم أن يكون متقدما على إيجاب الوضوء مما مست النار ، إذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم *

وقد فرغنا من الأصل الأول من الأصول الأربعة ـ وهو الكتاب ـ ويتلوه القول فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

الأصل الثانى من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه ، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه ، ولأنه لا ينطق عن الهوى « إن هو إلا وحى يوحى » لكن بعض الوحى يتلى فيسمى كتابا ، وبعضه لا يتلى وهو السنة . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من سمعه شفاها ، فأما نحن فلا يبلغنا قوله الا على لسان المخبرين . إما على سبيل التواتر ، وإما بطريق الآحاد . فلذلك اشتمل الكلام فى هذا الأصل على مقدمة وقسمين : قسم فى أخبار التواتر ، وقسم فى أخبار الآحاد . ويشتمل كل قسم على أبواب :

أما المقدمة

ففى بيان ألفاظ الصحابة رضى الله عنهم فى نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو على خمس مراتب : الأولى وهى أقواها أن يقول الصحابى : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا ،

أو أخبرنى ، أو حدثنى ، أو شافهنى ، فهذا لايتطرق اليه الاحتمال ، وهو الأصل فى الرواية والتبليغ . قال صلى الله عليه وسلم « نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها ـ الحديث ». الثانية أن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبر . أو حدث ـ فهذا ظاهره النقل اذا صدر من الصحابى ، وليس نصا صريحا ؛ إذ قد يقول الواحد منا : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتماداً على مانقل اليه ، وإن لم يسمعه منه ، فلا يستحيل أن يقول الصحابى ذلك اعتماداً على مابلغه تواتراً أو بلغه على لسان من يثق به . ودليل الاحتمال ماروى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «من أصبح جنبا فلا صوم له » فلما استكشف قال حدثنى به الفضل بن عباس ، فأرسل الخبر أولا ولم يصرّح . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم « إنما الربا فى النسيئة » فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد ، إلا أن هذا ، وإن كان محتملا فهو بعيد ، بل الظاهر أن الصحابى إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فما يقوله إلا وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بخلاف من لم يعاصر إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فان قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع ، ولا يوهم إطلاقه السماع ، بخلاف الصحابى ، فانه إذا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أوهم السماع ، فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر . وجميع الأخبار إنما نقلت الينا كذلك إذ يقال : قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفهم من ذلك إلا السماع . الثالثة أن يقول الصحابى : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ، أو نهى عن كذا ، فهذا يتطرق اليه احتمالان : أحدهما فى سماعه ، كما فى قوله قال. والثانى فى الأمر إذ ربما يرى ماليس بأمر أمراً فقد اختلف الناس فى أن قوله : افعل ـ هو للأمر ـ فلأجل هذا قال بعض أهل الظاهر لاحجة فيه مالم ينقل اللفظ ، والصحيح أنه لايظن بالصحابى إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقيقاً أنه أمر بذلك ، وأن يسمعه يقول أمرتكم بكذا ، أو يقول افعلوا ، وينضم اليه من القرائن مايعرّفه كونه أمراً ، ويدرك ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال بنائه الأمر على الغلط والوهم فلا نطرقه الى الصحابة بغير ضرورة ، بل يحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة ما أمكن؛ ولهذا لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرطا ووقت وقتاً فيلزمنا اتباعه ، ولا يجوز أن نقول لعله غلط فى فهم الشرط والتأقيت ورأى ماليس بشرط شرطا. ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابى : نسخ حكم كذا ، والا فلا فرق بين قوله نسخ ، وقوله : أمر ، ولذلك قال علىّ رضى الله عنه وأطلق « أمرت أن أقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين » ولا يظن بمثله أن يقول : أمرت ، إلا عن مستند يقتضى الأمر . ويتطرق اليه احتمال ثالث فى عمومه وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضى أمر جميع الأمة ، والصحيح أن من يقول بصيغة العموم أيضاً : ينبغى أن يتوقف فى هذا ، إذ يحتمل أن يكون ما سمعه أمراً للأمة ، أو لطائفة ، أو لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له أن يقول أمر ، فيتوقف فيه على الدليل ، لكن يدل عليه أن أمره للواحد أمر للجماعة ، إلا إذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضر ، ولو كان كذلك لصرح به الصحابى ، كقوله أمرنا إذا كنا مسافرين أن لاننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن . نعم لو قال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابى أنه لايطلقه إلا فى أمر الأمة حمل عليه ، وإلا احتمل أن يكون أمراً للأمة أوله أو لطائفة . الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ، ونهينا عن كذا فيتطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاث ، واحتمال رابع وهو الآمر ؛ فانه لا يدرى أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره من الأئمة والعلماء ، فقال قوم : لا حجة فيه ، فانه محتمل ؛ وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم ، لأنه يريد به اثبات شرع وإقامة حجة ، فلا يحمل على قول من لاحجة فى قوله ، وفى معناه قوله من السنة كذا ، والسنة جارية بكذا ، فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه ، دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته ، ولا فرق بين أن يقول الصحابى ذلك

فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته . أما التابعى إذا قال أمرنا احتمل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الأمة بأجمعها، والحجة حاصلة به، ويحتمل أمر الصحابة، لكن لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك إلا وهو يريد من تجب طاعته، ولكن الاحتمال فى قول التابعى أظهر منه فى قول الصحابى . الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك إلى زمن الرسول عليه السلام، فهو دليل على جواز الفعل، لأن ذكره فى معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت عليه دون ما لم يبلغه، وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضى الله عنه كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول: خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره، وقال: كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث . وقال أبو سعيد: كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من بر فى زكاة الفطر، وقالت عائشة رضى الله عنها: كانوا لا يقطعون فى الشىء التافه . وأما قول التابعى: كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الأمة، بل على البعض، فلا حجة فيه إلا أن يصرح بنقله عن أهل الإجماع، فيكون نقلا للاجماع، وفى ثبوته بخبر الواحد: كلام سيأتى فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما ليس خبرا عنه، والآن فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر الينا، وذلك إما بنقل التواتر أو الآحاد

القسم الأول من هذا الأصل: الكلام فى التواتر وفيه أبواب

الباب الأول فى إثبات أن التواتر يفيد العلم

ولنقدم عليه حد الخبر، وحده أنه القول الذى يتطرق اليه التصديق أو التكذيب، أو هو القول الذى يدخله الصدق أو الكذب، وهو أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا . والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس . وأما العبارة فهى الأصوات المقطعة التى صيغتها مثل قول القائل: زيد قائم وضارب، وهذا ليس خبراً لذاته، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير به عما فى النفس، ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا . أما كلام النفس، فهو خبر لذاته وجنسه إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد أما إثبات كون التواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر خلافاً للسمنية حيث حصروا العلوم فى الحواس وأنكروا هذا وحصرهم باطل، فانا بالضرورة نعلم كون الألف أكثر من الواحد، واستحالة كون الشىء الواحد قديماً محدثا، وأموراً أخر ذكرناها فى مدارك اليقين سوى الحواس، بل نقول: حصرهم العلوم فى الحواس معلوم لهم، وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس، ثم لا يستريب عاقل فى أن فى الدنيا بلدة تسمى بغداد وان لم يدخلها ولا يشك فى وجود الأنبياء، بل فى وجود الشافعى وأبى حنيفة رحمهما الله، بل فى الدول، والوقائع الكبيرة (فان قيل) لو كان هذا معلوما ضرورة لما خالفنا كم (قلنا) من يخالف فى هذا فانما يخالف بلسانه، أو عن خبط فى عقله، أو عن عناد . ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم فى العادة لما علموه وعنادهم، ولو تركنا ما علمناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية . أما بطلان مذهب الكعبى حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظرى فانا نقول: النظرى هو الذى يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر، ولا يعلمه من ترك النظر قصداً وكل علم نظرى فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا، ثم طالباً، ونحن لا نجد أنفسنا شاكين فى وجود مكة ووجود الشافعى (رحمه الله) طالبين لذلك . فإن عنيتم بكونه نظريا شيئاً من ذلك، فنحن ننكره، وإن عنيتم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم

ينتظم فى النفس مقدمتان : إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم ، وتباين أغراضهم ، ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ، ولا يتفقون إلا على الصدق . والثانية أنهم قد اتفقوا على الأخبار عن الواقعة فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين ، فهذا مسلم ، ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين ، حتى يحصل له العلم والتصديق ، و إن لم تتشكل فى النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعورها . وتحقيق القول فيه أن الضرورى إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة ، كقولنا القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ، فهذا ليس بضرورى ، فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة فى الذهن ، فهذا ضرورى ، ورب واسطة حاضرة فى الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أولياً ، وليس بأوّلى ، كقولنا الاثنان نصف الأربعة ، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة ، وهو أن النصف أحد جزئى الجملة المساوى للآخر ، والاثنان أحد الجزأين المساوى للثانى من جملة الأربعة فهو إذاً نصف ، فقد حصل هذا العلم بواسطة ، لكنها جلية فى الذهن حاضرة ، ولهذا لو قيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يفتقر فيه إلى تأمل ونظر ، حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين : أحدهما ستة وثلاثون ، فاذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات ، وما هو كذلك فهو ليس بأوّلى ، وهل يسمى ضرورياً هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح ، والضرورى عند الأكثرين عبارة عن الأوّلى ، لا عما نجد أنفسنا مضطرين اليه ، فان العلوم الحسابية كلها ضرورية ، وهى نظرية . ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأوّلية ، وكذلك العلم بصدق خبر التواتر . ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة ، التى يعبر عنها باطراد العادات ، كقولنا : الماء مرو ، والخمر مسكر ، كما نبهنا عليه فى مقدمة الكتاب ﴿ فان قيل ﴾ لو استدل مستدل على كونه غير ضرورى بأنه لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا ولما تصوّر الخلاف فيه ، فهذا الاستدلال صحيح أم لا ﴿ قلنا ﴾ ان كان الضروى عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فبالضرورة نعلم من أنفسنا أنا مضطرون اليه ، وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج فى معرفة ذلك إلى تأمل ، ويقع الشك فيه ، كما يتصور أن نعتقد شيئاً على القطع ، ونتردد فى أن اعتقادنا علم محقق أم لا

الباب الثانى فى شروط التواتر وهى أربعة :

الأول أن يخبروا عن علم ، لا عن ظن فان أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماما ، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً : لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً و بكونه زيداً ، وليس هذا معللا ، بل حال المخبر لا تزيد على حال الخبر ، لأنه كان فى قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم ، وان كان عن ظن ، ولكن العادة غير مطردة بذلك . الشرط الثانى أن يكون علمهم ضروريا مستنداً إلى محسوس ، إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم ، وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم ، وهذا أيضا معلوم بالعادة ، وإلا فقد كان فى قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سبباً للعلم فى حقنا والشرط الثالث : أن يستوى طرفاه ، وواسطته فى هذه الصفات ، وفى كمال العدد ، فاذا نقل الخلف عن السلف ، وتوالت الأعصار ، ولم تكن الشروط قائمة فى كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم ، لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه ، فلا بد فيه من الشروط ، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود ، مع كثرتهم فى نقلهم عن موسى ـ صلوات الله عليه ـ تكذيب كل ناسخ لشريعته . ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية فى نقل النص على إمامة على ، أو العباس ، أو أبى بكر ـ رضى الله عنهم ـ وان كثر عدد الناقلين فى هذه الأعصار القريبة ، لأن بعض هذا وضعه الآحاد أوّلا ، ثم أفشوه ، ثم كثر الناقلون فى عصره وبعده . والشرط انما حصل فى بعض الأعصار ، فلم تستوفيه الأعصار ، ولذلك لم يحصل التصديق ، بخلاف

وجود عيسى عليه السلام وتحديه بالنبوّة ، ووجود أبي بكر وعليّ رضى الله عنهما وانتصابهما للامامة ، فان كل ذلك لما تساوت فيه الأطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام ، وفي نص الامامة . الشرط الرابع في العدد وتهذيب الغرض منه برسم مسائل (مسئلة) عدد المخبرين ينقسم إلى ماهو ناقص ، فلا يفيد العلم ، وإلى ماهو كامل وهو الذي يفيد العلم ، وإلى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه ، وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية . والكامل ، وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا ، لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد ، لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم . فاذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع ؟ قال القاضي (رحمه الله) ذلك محال ، بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة ، وإذا حصل العلم لشخص فلا بدّ وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع ، ولا يتصور أن يختلف . وهذا صحيح إن تجرد الخبر عن القرائن ، فان العلم لا يستند إلى مجرد العدد ، ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة ، أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص . وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثراً وهذا غير مرضي ؛ لأن مجرد الاخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين ، وإن لم تكن قرينة ، ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار ، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الاخبار ، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ، ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها ، فنقول : لا شك في أنا نعرف أموراً ليست محسوسة إذ نعرف من غيرنا حبه لانسان ، وبغضه له ، وخوفه منه ، وغضبه ، وخجله ، وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها قد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية ، بل يتطرق إليها الاحتمال ، ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف . ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال ، ولكن يحصل القطع باجتماعها ، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قدّر مفرداً ويحصل القطع بسبب الاجتماع ، ومثاله أنا نعرف عشق العاشق لا بقوله ، بل بأفعال : هي أفعال المحبين من القيام بخدمته ، وبذل ماله ، وحضور مجالسه لمشاهدته ، وملازمته في تردّداته ، وأمور من هذا الجنس ، فان كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمره لا لحبه إياه ، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حدّ يحصل لنا علم قطعي بحبه ، وكذلك ببغضه إذا رؤيت منه أفعال ينتجها البغض ، وكذلك نعرف غضبه وخجله لا بمجرد حمرة وجهه ، لكن الحمرة إحدى الدلالات ، وكذلك نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى ، فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن في الضرع لأنه مستور ، ولا عند خروجه فانه مستور بالفم ، ولكن حركة الصبي في الامتصاص ، وحركة حلقه تدل عليه دلالة مّا مع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن ، لكن ينضم إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن ، ولا تخلو حلمته عن ثقب ، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للبن ، وكل ذلك يحتمل خلافه نادراً ، وإن لم يكن غالباً لكن إذا انضم إليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة . ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع . وسكونه عن زواله . ويحتمل أن يكون تناول شيئاً آخر لم نشاهده وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها ، وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال ، كقول كل مخبر على حياله ، وينشأ من الاجتماع العلم ، وكأنّ هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجريبيات والمتواترات . فيلحق هذا بها . وإذا كان هذا غير منكر ، فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه لو تجرد عن

القرائن لم يفد العلم ، فانه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان لا يحصل العلم بصدقهم ، لكن إذا انضم إليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس ، حافي الرجل ، ممزق الثياب ، مضطرب الحال ، يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة ، لا يخالف عادته ومروءته إلا عن ضرورة ، فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم إلى قول أولئك ، فتقوم في التأثير مقام بقية العدد . وهذا مما يقطع بجوازه . والتجربة تدل عليه . وكذلك العدد الكثير ربما يخبرون عن أمر يقتضي ايالة الملك وسياسة إظهاره ، والمخبرون من رؤساء جنود الملك ، فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الايالة بالاتفاق على الكذب ، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم ، فهذا يؤثر في النفس تأثيراً لا ينكر ، ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استحالته ؟ فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالأشخاص ، فرب شخص انغرس في نفسه أخلاق تميل به إلى سرعة التصديق ببعض الأشياء ، فيقوم ذلك مقام القرائن ، وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لا برهان على استحالته ﴿ فان قيل ﴾ فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد ﴿ قلنا ﴾ حكي عن الكعبي جوازه ، ولا يظن بعتوه تجويزه مع انتفاء القرائن . أما إذ اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغاً لا يبقى بينها وبين اثارة العلم إلا قرينة واحدة ، ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة ، فهذا مما لا يعرف استحالته ، ولا يقطع بوقوعه ، فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ، ولكن قد جرى بنا كثيراً مما اعتقدناه جزماً بقول الواحد مع قرائن أحواله ، ثم انكشف أنه كان تلبيساً ، وعن هذا أحال القاضي ذلك ، وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المعهود من استمرارها فأما لو قدرنا خرق هذه العادة فالله تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرائن ﴿ مسئلة ﴾ قطع القاضي رحمه الله بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل ، لأنها بينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وقفها على المزكين لتحصيل غلبة الظن ، ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة ، وما ذكره صحيح إذا لم تكن قرينة ، فانا لا نصادف أنفسنا مضطرين إلى خبر الأربعة ، أما إذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق ، لكن لا يكون ذلك حاصلا عن مجرد الخبر ، بل عن القرائن مع الخبر ، والقاضي ـ رحمه الله ـ يحيل ذلك مع القرائن أيضاً ﴿ مسئلة ﴾ قال القاضي ، علمت بالاجماع أن الأربعة ناقص ، أما الخمسة فأتوقف فيها ، لأنه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعيف ، لأنا نعلم بالتجربة ذلك ، فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها ، فهو أيضا ناقص لا نشك فيه ﴿ مسئلة ﴾ إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى ، وليس معلوماً لنا ، ولا سبيل لنا إلى معرفته ، فانا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الأنبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر الينا وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين ويعسر علينا تجربة ذلك ، وان تكلفناها وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا إذا قتل رجل في السوق مثلا ، وانصرف جماعة عن موضع القتل ، ودخلوا علينا يخبرونا عن قتله ، فان قول الأول يحرك الظن ، وقول الثاني والثالث يؤكده ، ولا يزال يتزايد تأكيده إلى أن يصير ضرورياً ، لا يمكننا أن نشك فيه أنفسنا ، فلو تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف ، ولكن درك تلك اللحظة عسير ، فإنه تزايد قوة الاعتقاد تزايداً خفي التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف ، ونحو تزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال ، فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه . فأما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذاً من الجمعة ، وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » ، وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة ، باردة ، لا تناسب الغرض

ولا

ولا تدل عليه . ويكفي تعارض أقوالهم دليلا على فسادها فاذاً لاسبيل لنا إلى حصر عدده ، لكنا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار ﴿فان قيل﴾ فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر وأنتم لاتعلمون أقل عدده ؟ ﴿قلنا﴾ كما نعلم أن الخبز يشبع ، والماء يروى ، والخمر يسكر ــ وان كنا لانعلم أقل مقدار منه ــ ونعلم أن القرائن تفيد العلم وإن لم نقدر على حصر أجناسها وضبط أقل درجاتها ﴿مسئلة﴾ العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم ، فيجب القطع بكذبهم لأنه لايشترط في حصول العلم إلا شرطان : أحدهما كمال العدد ، والثاني أن يخبروا عن يقين ومشاهدة ، فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني ، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا ، أو كذب بعضهم في قوله : إني شاهدت ذلك ، بل بناه على توهم وظن ، أو كذب متعمدا ، لأنهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة ، وهذا أيضاً أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر ، إذ القاضي لم يحصل له العلم بصدقهم ، وجاز له القضاء بغلبة الظن بالإجماع ، ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعاً على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ، ولقطعنا بأن فيهم كاذبا أو متوهما ، ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كاذبا أو متوهما ﴿فان قيل﴾ فان لم يحصل العلم بقولهم ، وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ، ويستحيل دخولهم تحت ضابط ، وتساعدهم على الكذب ، بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ، ولايتحدث به واحد منهم ، فعلى ماذا يحمل كذبهم ؟ وكيف يتصور ذلك ؟ ﴿قلنا﴾ إنما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين إلى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقلّ بافادة العلم . وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام ، فان كانوا مبلغا لا يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكتام فلا يستحيل الانكتام في الحال إلى أن يتحدث به في ثاني الحال . ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتها . إنما لم يفد العلم لأنهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع ، بل لو سمعوا عن سلف فهم صادقون ، لكن السلف ــ الواضعون لهذا الكذب ــ يكون عددهم ناقصاً عن مبلغ يستحيل منهم التواطؤ مع الانكتام ، وربما ظن الخلف أن عددهم كامل ، لايستحيل عليهم التواطؤ ، فيخطئون في الظن ، فيقطعون بالحكم ، ويكون هذا منشأ غلطهم .

﴿خاتمة لهذا الباب﴾ في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم ــ وهي خمسة : (الأول) شرط قوم في عدد التواتر أن لا يحصرهم عدد ، ولا يحويهم بلد ــ وهذا فاسد ــ فان الحجيج بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة صدّتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات حصل العلم بقولهم ، وهم محصورون . وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد . وكذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء حصل العلم ، وقد حواهم بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد ، وتختلف أوطانهم ، فلا يكونوا في محلة واحدة ، وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد ، وهذا فاسد ، لأن كونهم من محلة واحدة ، ونسب واحد لا يؤثر إلا في إمكان تواطئهم ، والكثرة إلى كمال العدد تدفع هذا الامكان ، وإن لم تكن كثرة أمكن التواطؤ من بني الأعمام كما يمكن من الأخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة . وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتل وفتنة وواقعة ، بل نعلم صدق أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت قيصر ﴿فان قيل﴾ فلنعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام ، وصدقهم في صلبه ﴿قلنا﴾ لم ينقلوا التثليث توقيفاً وسماعاً عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل ، لكن توهموا ذلك بألفاظ موهمة لم يقفوا على مغزاها ، كما فهم المشبهة التشبيه من آيات واخبار لم يفهموا معناها . والتواتر ينبغي أن

يصدر عن محسوس . فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا فى أنهم شاهدوا شخصاً يشبه عيسى عليه السلام مقتولا « ولـكن شبّه لهم » ﴿ فان قيل ﴾ فهل يتصوّر التشبيه فى المحسوس ؟ فان تصور فليشك كل واحد منا إذا رأى زوجته وولده فلعله شبه له ﴿ قلنا ﴾ إن كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه فى المحسوس، وذلك زمان النبوة لاثبات صدق النبى صلى الله عليه وسلم ، وذلك لا يوجب الشك فى غير ذلك الزمان إذ لا خلاف فى قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعبانا ، وخرق العادة به لتصديق النبى عليه السلام ، ومع ذلك إذا أخذنا العصا فى زماننا لم نخف من انقلابها ثعبانا ثقة بالعادات فى زماننا ﴿ فان قيل ﴾ خرق العادة فى زماننا هذا جائز كرامة للأولياء ، فلعل ولياً من الأولياء دعا الله تعالى بذلك فأجابه ، فلنشك لامكان ذلك ﴿ قلنا ﴾ إذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضرورى الحاصل بالعادات ، فاذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم تنقلب العصا ثعبانا ، ولا الجبل ذهباً ، ولا الحصى فى الجبال جواهر ويواقيت قطعنا بأن الله تعالى لم يخرق العادة ، وإن كان قادراً عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا أولياء مؤمنين ، وهو فاسد إذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية ، بل بقول الروم إذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم (الرابع) شرط قوم أن لا يكونوا محوابين بالسيف على الاخبار ، وهو فاسد ، لأنهم ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط ، وهو الاخبار عن العلم الضرورى ، وإن صدقوا حصل العلم . فلو أن أهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه ، أو شهادة كتموها فأخبروا حصل العلم بقولهم ﴿ فان قيل ﴾ هل يتصوّر عدد يحصل العلم بقولهم إذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو أخبروا عن إكراه ﴿ قلنا ﴾ أحال القاضى (رحمه الله) ذلك من حيث إنه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا ، فانا بينا أن النفس تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق ؛ فاذا ظهر كون السيف جامعاً لم يبعد أن لا يحصل العلم (الخامس) شرط الروافض أن يكون الامام المعصوم فى جملة المخبرين ، وهذا يوجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام ، لأنه معصوم ، فأىّ حاجة إلى إخبار غيره ؟ ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على علىّ رضى الله عنه ، إذ ليس فيهم معصوم ، وأن لا تلزم حجة الامام إلا على من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه ودعاته ورسله وقضاته إذ ليسوا معصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال فى غير مصر ، وكل ذلك لازم على هذيانهم .

الباب الثالث فى تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه ، وإلى ما يجب تـكذيبه ، وإلى ما يجب التوقف فيه

وهى ثلاثة أقسام : القسم الأول ما يجب تصديقه وهى سبعة : (الأول) ما أخبر عنه عدد التواتر ، فانه يجب تصديقه ضرورة ، وإن لم يدل عليه دليل آخر فليس فى الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار إلا المتواتر ، وما عداه فانما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر (الثانى) ما أخبر الله تعالى عنه ، فهو صدق بدليل استحالة الـكذب عليه ، ويدل عليه دليلان أقواهما اخبار الرسول عليه السلام عن امتناع الـكذب عليه تعالى ، والثانى أن كلامه تعالى قائم بنفسه ، ويستحيل الـكذب فى كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل ، إذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ، ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة إظهار المعجزة على أيدى الـكاذبين ، لأن ذلك لو كان ممكنا لعجز البارى عن تصديقه رسله ، والعجز عليه محال ﴿الرابع﴾ ما أخبر عنه الأمة ، إذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام المعصوم عن الـكذب ، وفى معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله

عليه

عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الأمة أو من صدقه هؤلاء أو دلّ العقل عليه والسمع ، فانه لو كان كذبا لكان الموافق له كذبا (السادس) كل خبر صح أنه ذكره المخبر بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه ، لأنه لو كان كذبا لما سكت عنه ولا عن تكذيبه ونعنى به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خبر ذكر بين يدى جماعة أمسكوا عن تكذيبه ، والعادة تقضى فى مثل ذلك بالتكذيب ، وامتناع السكوت لو كان كذبا . وذلك بأن يكون للخبر وقع فى نفوسهم ، وهم عدد يمتنع فى مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكتم التواطؤ ولا يتحدثون به ، وبمثل هذه الطريقة ثبتت أكثر أعلام رسول الله صلى الله عليه سلم ، إذ ينقل بمشهد جماعات ، وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم ، فهما كمل الشرط ، وترك النكير - كما سبق - نزل منزلة قولهم صدقت (فان قيل) لو ادعى واحد أمراً بمشهد جماعة ، وادعى علمهم به فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه ؟ (قلنا) إن كان ذلك فى محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه ، لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه . وإن كان يستند إلى مشاهدة وكانوا عدداً يستحيل عليهم الدخول تحت داع واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم (فان قيل) وهل يدل على الصدق تواتر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصداً ولا التوافق على اتفاق (قلنا) أحال القاضى (رحمه الله) ذلك ، وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التواتر فى علم الله ، فان لم يورث العلم الضرورى دل على نقصان العدد ، ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر فى أحوالهم ، بل نعلم قطعاً كذبهم ، أو اشتمالهم على كاذب أو متوهم . وهذا على مذهبه إن لم ينظر إلى القرائن لازم . أما من نظر إلى القرائن ، فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر (فان قيل) خبر الواحد الذى عمل به الأمة هل يجب تصديقه ؟ (قلنا) إن عملوا على وفقه فلعلهم عملوا على دليل آخر ، وإن عملوا به أيضاً فقد أمروا بالعمل بخبر الواحد ، وإن لم يعرفوا صدقه ، فلا يلزم الحكم بصدقه (فإن قيل) لو قدر الراوى كاذبا لكان عمل الأمة بالباطل ، وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأمة (قلنا) الأمة ما تعبدوا إلا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه ، وقد غلب على ظنهم كالقاضى ، إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئاً وإن كان الشاهد كاذبا بل يكون محقاً لأنه لم يؤمر إلا به ، القسم الثانى من الأخبار ما يعلم كذبه وهى أربعة : (الأول) ما يعلم خلافه بضرورة العقل ، أو نظره ، أو الحس والمشاهدة ، أو أخبار التواتر . وبالجملة ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين ، واحياء الموتى فى الحال ، وأنا على جناح نسر ، أو فى لجة بحر ، وما يحسن خلافه (الثانى) ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الأمة ، فانه ورد مكذبا لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم وللأمة (الثالث) ما صرّح بتكذيبه جمع كثير يستحيل فى العادة تواطؤهم على الكذب إذا قالوا حضرنا معه فى ذلك الوقت فلم نجد ما حكاه من الواقعة أصلا (الرابع) ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع احالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعى على نقله ، كما لو أخبر مخبر بأن أمير البلدة قتل فى السوق على ملأ من الناس ، ولم يتحدث أهل السوق به ، فيقطع بكذبه ، إذ لو صدق لتوفرت الدواعى على نقله ، ولأحالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ، ونص الرسول على نبىّ آخر بعده ، وأنه أعقب جماعة من الأولاد الذكور ، ونصه على إمام بعينه على ملأ من الناس ، وفرضه صوم شوّال ، وصلاة الضحى ، وأمثال ذلك مما إذا كان أحالت العادة كتمانه (فإن قيل) فقد تفرد الآحاد بنقل ما تتوفر الدواعى عليه حتى وقع الخلاف فيه كافراده صلى الله عليه وسلم الحج أو قرانه ، وكدخوله الكعبة وصلاته فيها ، وانه عليه السلام نكح ميمونة وهو حرام ، وانه دخل مكة عنوة ، وقبوله شهادة الأعرابى وحده على رؤية الهلال ، وانفراد الأعرابى بالرؤية حتى لم يشاركه أحد فيه ، وانشقاق القمر

ولم ينقله إلا ابن مسعود رضى الله عنه وعـدد يسير معه وكان ينبغى أن يراه كل مؤمن وكافر ، وباد وحاضر ، ونقل النصارى معجزات عيسى عليه السلام ، ولم ينقلوا كلامه فى المهـد وهو من أعظم العلامات ونقلت الأمة القرآن ولم ينقلوا بقية معجزات الرسول عليه السلام كنقل القرآن فى الشيوع ، ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ، ونقلت الأمة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرهما حتى خالف ابن مسعود رضى الله عنه فى كونهما من القرآن ، وما تعم به البلوى من اللمس والمس أيضاً ، فكل هذا نقض على هـذه القاعدة . والجواب أن افراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن ينكشف ، وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة ، بل لا يطلع عليه إلا من أطلعه عليه أو على نيته باخباره إياه نعم ظهر على الاستفاضة تعليمه الناس الافراد والقران جميعا . وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها ، فقـد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحـد واثنين ـ ولا يقع شائعاً كيف ولو وقع شائعاً لم تتوفر الدواعى على دوام نقله ؛ لأنه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته . وأما دخوله مكة عنوة فقد صح على الاستفاضة دخوله متسلحاً مع الألوية والأعلام وتمام التمكن والاستيلاء ، وبذله الأمان لمن دخل دار أبى سفيان ، ولمن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة ، وكل ذلك غير مختلف فيه ، ولكن استدل بعض الفقهاء بما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه ودى قوماً قتلهم خالد بن الوليد رضى الله عنه على أنه كان صلحا ، ووقوع مثل هذه الشبهة للآحاد ممكن إلى أن تزال بالنظر ، وأن يكون ذلك بنهى خاص عن قوم مخصوصين ، ولسبب مخصوص . وأما انفراد الأعرابى برؤية الهلال ، فممكن ، وقد يقع مثل ذلك فى زماننا فى الليلة الأولى لخفاء الهلال ودقته ، فينفرد به من يحتد بصره ، وتصدق فى الطلب رغبته ، ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو انفاق . وأما انشقاق القمر فهى آية ليلية وقعت والناس نيام غافلون ، وإنما كان فى لحظة ؛ فرآه من ناظره النبى صلى الله عليه وسلم من قريش ، ونبهه عن النظر له ؛ وما انشق منه إلا شعبة ، ثم عاد صحيحاً فى لحظة . فكم من انقضاض كوكب ، وزلزلة ، وأمور هائلة من ريح ، وصاعقة بالليل لا يتنبه له إلا الآحاد على أن مثل هـذا إنما يعلمه من قيل له : انظر اليه ، فانشق عقب القول والتحدى . ومن لم يعلم ذلك ووقع عليـه بصره ربما توهم أنه خيال انقشع ، أو كوكب كان تحت القمر فانجلى القمر عنه ، أو قطعة سحاب سترت قطعة من القمر فلهذا لم يتواتر نقله . وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام ، فذلك لأمرين : أحدهما أن الدواعى لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذى هو أعظم الآيات ، ولأن غير القرآن إنما ظهر فى عمر كل واحد مرة واحدة ، وربما ظهر بين يدى نفر يسير ، والقرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى . ويلقيه على كافتهم قصداً ، ويأمرهم بحفظه والتلاوة له ، والعمل بموجبه . وأما المعوذتان فقـد ثبت نقلهما شائعاً من القرآن كسائر السور . وابن مسعود رضى الله عنه لم ينكر كونهما من القرآن ، لكن أنكر إثباتهما فى المصحف واثبات الحمد أيضاً لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبى صلى الله عليه وسلم باثباته وكتبته ، ولما لم يجده كتب ذلك ولا سمع أمره به أنكره وهذا تأويل ، وليس جحداً لكونه قرآناً ، ولو جحد ذلك لكان فسقاً عظيما لا يضاف إلى مثله ، ولا إلى أحد من الصحابة . وأما ترك النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام فى المهد فلعله لم يتكلم إلا بحضرة نفر يسير ، ومرة واحدة لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوها اليه ، فلم ينتشر ذلك ، ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم ، فاندرس فيما بينهم . وأما شعيب ، ومن يجرى مجراه من الرسل عليهم السلام ، فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها ، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم ، فلم تتوفر الدواعى على نقل معجزاتهم ، إذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة ، لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبى ذى معجزة . وأما الخبر عن اللمس والمس للذكر وماتعم به البلوى ، فيجوز أن يخبر به الرسول

عليه السلام عدداً يسيراً ثم ينقلونه آحاداً ، ولا يستفيض ، وليس ذلك مما يعظم فى الصدور ، وتتوفر الدواعى على التحدث به دائماً * القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه . فيجب التوقف فيه ، وهو جملة الأخبار الواردة فى أحكام الشرع والعبادات مما عـدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه (فإن قيل) عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه إذ لو كان صدقاً لما أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه (قلنا) ولم يستحيل أن يخلينا عن دليل قاطع على صدقه ولو قلب هذا وقيل يعلم صدقه ، لأنه لو كان كذباً لما أخلانا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوماً لهذا الكلام وكيف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه ، وكفر كل قاض ومفت وفجوره ، إذا لم يعلم إسلامه وورعه بقاطع ، وكذا كل قياس ودليل فى الشرع لا يقطع بصحته ، فليقطع ببطلانه ، وهذا بخلاف التحدّى بالنبوة إذا لم تظهر معجزة ، فانا نقطع بكذبه لأن النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى كلفنا تصديقه ، وتصديقه بغير دليل محال ، وتكليف المحال محال ـ فيه علمنا أنا لم نكلف تصديقه ، فلم يكن رسولا الينا قطعا . أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم نتعبد فيه بالتصديق ، بل بالعمل عند ظن الصدق ، والظن حاصل ، والعمل ممكن ، ونحن مصيبون ، وإن كان هو كاذبا . ولو عملنا بقول شاهد واحد فنحن مخطئون وإن كان هو صادقا * فان قيل * إنما وجب إقامة المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه فيما يشرعه فليجب عليه إزالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة إلى حد التواتر ليحصل العلم فى حق من لم يشافهه به * قلنا * لا استحالة فى أن يقسم الشارع شرعه إلى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل ، فيجب فيه ما ذكرتموه ، وإلى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول العلم والعمل جميعاً ، وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطاً بظن الصدق فى الخبر ، وإن كان هو كاذبا عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس ، وقول شاهد ، ويمين المدعى عليه أو يمين المدعى مع النكول ، فلا نحيل شيئاً من ذلك .

القسم الثانى من هذا الأصل فى أخبار الآحاد

وفيه أبواب : (الباب الأول) فى إثبات التعبد به مع قصوره عن إفادة العلم ، وفيه أربع مسائل : * مسألة * اعلم أنا نريد بخبر الواحد فى هذا المقام ما لا ينتهى من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم ، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا ، فهو خبر الواحد ، وأما قول الرسول عليه السلام مما علم صحته ، فلا يسمى خبر الواحد . وإذا عرفت هذا فنقول : خبر الواحد لا يفيد العلم ، وهو معلوم بالضرورة ، فإنا لا نصدق بكل ما نسمع ، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين ، فكيف نصدق بالضدين ؟ وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل ، إذ يسمى الظن علماً ، ولهذا قال بعضهم : يورث العلم الظاهر ، والعلم ليس له ظاهر وباطن ، وإنما هو الظن ولا تمسك لهم فى قوله تعالى «فان علمتموهن مؤمنات» وأنه أراد الظاهر ، لأن المراد به العلم الحقيقى بكلمة الشهادة ، التى هى ظاهر الايمان دون الباطن الذى لم يكلف به . والايمان باللسان يسمى إيمانا مجازاً ، ولا تمسك لهم فى قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به ، لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقق . وأما العمل بخبر الواحد ، فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعاً ، ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين ، أو يمين المدعى مع نكول المدعى عليه * مسألة * أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلا ، فضلا عن وقوعه سمعاً ، فيقال لهم : من أين عرفتم استحالته ؟ أبالضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع فى الضرورة . أو بدليل . ولا سبيل لهم إلى إثباته ، لأنه لو كان محالا

لكان يستحيل إما لذاته أو لمفسدة تتولد منه ، ولا يستحيل لذاته ، ولا التفات إلى المفسدة ، ولا نسلم أيضاً لو التفتنا اليها ، فلابد من بيان وجه المفسدة ﴿ فان قيل ﴾ وجه المفسدة أن يروى الواحد خبراً فى سفك دم أو فى استحلال بضع ، وربما يكذب ، فيظن أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى ولا يكون بأمره ، فكيف يجوز الهجوم بالجهل . ومن شككنا فى إباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك ، فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل ، واقتحام الباطل بالتوهم ، بل إذا أمر الله تعالى بأمر فليعرّفنا أمره لنكون على بصيرة ، إما ممتثلون ، أو مخالفون . والجواب أن هذا السؤال ان صدر ممن ينكر الشرائع فنقول له : أىّ استحالة فى أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وظننتموه غرابا فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنّكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة ، فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده ، فيكون الوجوب معلوما ، فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب فاذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غرابا علامة فلم لايجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له : إذا ظننت صدق الراوى والشاهد والحالف فاحكم به ، ولست متعبداً بمعرفة صدقه ، ولكن بالعمل عند ظن صدقه ، وأنت مصيب وممتثل ، صدق أو كذب ، ولست متعبداً بالعلم بصدقه ، ولكن بالعمل عند ظنك الذى تحسه من نفسك ، وهذا ما نعتقده فى القياس ، وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك . وأما إذا صدر هذا من مقرّ بالشرع ، فلا يتمكن منه ؛ لأنه تعبد بالعمل بالشهادة ، والحكم ، والفتوى ، ومعاينة الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم . فهذه خمسة ، ثم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشهادة خزيمة بن ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وشهادة موسى ، وهرون ، والأنبياء صلوات الله عليهم . وقد يظن ذلك كشهادة غيرهم ، ثم ألحق المظنون بالمقطوع به فى وجوب العمل ، وكذلك فتوى النبى صلى الله عليه وسلم ، وحكمه مقطوع به . وفتوى سائر الأئمة ، وحكم سائر القضاة مظنون وألحق بالمعلوم . والكعبة تعلم قطعاً بالعيان ، وتظن بالاجتهاد . وعند الظن يجب العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر ، فلم يستحيل أن يلحق المظنون بالمعلوم فى وجوب العمل خاصة . ومن أراد أن يفرّق بين هذه الخمسة فى مفسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلا . ﴿ فان قيل ﴾ فهل يجوز التعبد بالعمل بخبر الفاسق ﴿ قلنا ﴾ . قال قوم : يجوز بشرط ظن الصدق ، وهذا الشرط عندنا فاسد ، بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر شىء ، وكون الخبر صدقا أو كذبا شىء آخر ﴿ مسئلة ﴾ ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد ، دون الأدلة السمعية ، واستدلوا عليه بدليلين : أحدهما أن المفتى اذا لم يجد دليلا قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ، ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام ولأن النبى صلى الله عليه وسلم اذا كان مبعوثا الى أهل العصر يحتاج الى إنفاذ الرسل . اذ لا يقدر على مشافهة الجميع ، ولا إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أنفذ عدد التواتر الى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته ، وهذا ضعيف ؛ لأن المفتى إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب ، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً . وأما الرسول صلى الله عليه وسلم فليقتصر على من يقدر على تبليغه ، فمن الناس فى الجزائر من لم يبلغه الشرع ، فلا يكلف به ، فليس تكليف الجميع واجبا . نعم لو تعبد نبى بأن يكلف جميع الخلق ولا يخلى واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصاً عن التكليف فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة فى حقه . والدليل الثانى أنهم قالو صدق الراوى ممكن ، فلو لم نعمل بخبر الواحد لكنا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم ، فالاحتياط والحزم فى العمل ، وهو باطل من ثلاثة أوجه : أحدها أن كذبه ممكن ، فربما يكون

عملنا بخلاف الواجب . الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق ، لأن صدقه ممكن . الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي الأصلي ، فلا ترفع بالوهم . وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد ، وهو وإن كان فاسداً فهو أقوم من قوله : إن الصدق إذا كان ممكنا يجب العمل به ﴿مسئلة﴾ الصحيح الذي ذهب اليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وأن التعبد به واقع سمعا . وقال جماهير القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر كالقاساني بتحريم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلكان قاطعان : أحدهما إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد ، والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاة والرسل الى البلاد وتكليفه إياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع ، ونحن نقرر هذين المسلكين ﴿المسلك الأول﴾ ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر آحادها فيحصل العلم بمجموعها ؛ ونحن نشير إلى بعضها ، فمنها ماروى عن عمر رضى الله عنه في وقائع كثيرة : من ذلك قصة الجنين وقيامه في ذلك يقول أذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً في الجنين ، فقام اليه حمل بن مالك بن النابغة وقال : كنت بين جارتين - يعني ضرتين - فضربت احداهما الأخرى بمسطح ، فألقت جنينا ميتاً ، فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرّة عبد أو وليدة فقال عمر : لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا - أي لم نقض بالغرة أصلا - وقد انفصل الجنين ميتا للشك في أصل حياته . ومن ذلك أنه كان رضى الله عنه لا يرى توريث المرأة من دية زوجها ، فلما أخبره الضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه أن يورّث امرأة أشيم الضبابي من ديته رجع إلى ذلك ، ومن ذلك ماتظاهرت به الأخبار عنه في قصة المجوس أنه قال : ماأدرى ماالذى أصنع في أمرهم وقال : أنشد الله امرأ سمع فيهم شيئاً إلا رفعه الينا ، فقال عبد الرحمن بن عوف : أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذ الجزية منهم ، وأقرهم على دينهم . ومنها ماظهر منه ومن عثمان رضى الله عنهما وجماهير الصحابة رضى الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين بخبر عائشة رضى الله عنها وقولها : فعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا . ومن ذلك ماصح عن عثمان رضى الله عنه أنه قضى في السكنى بخبر فريعة بنت مالك بعد أن أرسل إليها وسألها . ومنها ماظهر من علىّ رضى الله عنه من قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور : كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً نفعني الله بماشاء منه ، واذا حدثني غيره أحلفته فاذا حلف صدّقته . وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مامن عبد يصيب ذنباً - الحديث » فكان يحلف المخبر ، لا لتهمة بالكذب ، ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه ، والتحرز من تغيير لفظه نقلا بالمعنى ، ولئلا يقدم على الرواية بالظن ، بل عند السماع المحقق ، ومنها ماروى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه أنه كان يرى أن الحائض لا يجوز لها أن تصدر حتى يكون آخر عهدها الطواف بالبيت ، وأنكر على ابن عباس خلافه في ذلك ، فقيل له إن ابن عباس سأل فلانة الأنصارية هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته ، فرجع زيد بن ثابت يضحك ويقول لابن عباس : ما أراك إلا قد صدقت ، ورجع الى موافقته بخبر الانصارية . ومنها ماروى عن أنس رضى الله عنه أنه قال : كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبيّ بن كعب شرابا من فضيخ تمر إذ أتانا آت ، فقال : ان الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها ، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت . ومنها مااشتهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد ، وانهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة ، فانحرفوا إلى الكعبة بخبره . ومنها ماظهر من ابن عباس رضى الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس بموسى بني اسرائيل عليه السلام ، فقال ابن عباس : كذب عدوّ الله .

أخبرنى أبىّ بن كعب قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على أن موسى صاحب الخضر هو موسى بنى اسرائيل ، فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد ، وبادر إلى التكذيب بأصله والقطع بذلك ، لأجل خبر أبى بن كعب . ومنها أيضاً ماروى عن أبى الدرداء أنه لما باع معاوية شيئاً من آنية الذهب والورق بأكثر من وزنه ، فقال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك ، فقال له معاوية إنى لا أرى بذلك بأساً ، فقال أبو الدرداء : من يعذرنى من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرنى عن رأيه لا أساكنك بأرض أبدا . ومنها مااشتهر عن جميعهم فى أخبار لا تحصى الرجوع الى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن ، والى فاطمة بنت أسد ، وفلانة وفلانة مما لا يحصى كثرة ، والى زيد وأسامة بن زيد وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال ، والنساء ، والعبيد ، والموالى وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعى رحمه الله ، وجدنا على بن الحسين رضى الله عنه يعوّل على أخبار الآحاد ، وكذلك محمد ابن على ، وجبير بن مطعم ، ونافع بن جبير ، وخارجة بن زيد ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن ، وسليمان بن يسار ، وعطاء بن يسار . وكذلك كان حال طاوس وعطاء ومجاهد . وكان سعيد بن المسيب يقول : أخبرنى أبو سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصرف ، فيثبت حديثه سنة ويقول : حدثنى أبو هريرة . وعروة بن الزبير يقول : حدثتنى عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الخراج بالضمان ، ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز ، فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك . وكذلك ميسرة باليمن ، ومكحول بالشام . وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعوهم كعلقمة ، والأسود ، والشعبى ، ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ، ولم ينكر عليهم أحد فى عصر . ولو كان نكير لنقل ، ولوجب فى مستقر العادة اشتهاره وتوفرت الدواعى على نقله كما توفرت على نقل العمل به ، فقد ثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف ، وإنما الخلاف حدث بعدهم ﴿ فان قيل ﴾ لعلهم عملوا بها مع قرائن أو بأخبار أخر صاحبتها ، أو ظواهر ومقاييس وأسباب قارنتها ، لا بمجرد هذه الأخبار كما زعمتم كما قلتم عملهم بالعموم وصيغة الأمر والنهى ليس نصاً صريحاً على أنهم عملوا بمجردها ، بل بها مع قرائن قارنتها ﴿ قلنا ﴾ لأنهم لم ينقل عنهم لفظ إنما عملنا بمجرد الصيغة من أمر ونهى وعموم ، وقد قالوا ههنا : لولا هذا لقضينا بغير هذا وصرح ابن عمر رضى الله عنهما برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع بن خديج ، ورجوعهم فى التقاء الختانين بخبر عائشة رضى الله عنها : كيف وصيغة العموم والأمر والنهى قط لا تنفك عن قرينة من حال المأمور والمأمور به والآمر ؟ أما ما يرويه الراوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فماذا يقترن به حتى يكون دليلا بسببه ؟ فتقدير ذلك كتقدير قرائن فى عملهم بنص الكتاب ، وبالخبر المتواتر ، وبالاجماع وذلك يبطل جميع الأدلة ، وبالجملة فمناشدتهم فى طلب الأخبار لا داعى لها إلا العمل بها ﴿ فان قيل ﴾ فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضاً ﴿ قلنا ﴾ ذلك لفقدهم شرط قبولها كما سيأتى وكما تركوا العمل بنص القرآن ، وبأخبار متواترة لاطلاعهم على نسخها ، أو فوات الأمر وانقراض من كان الخطاب متعلقاً به (الدليل الثانى) ماتواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف ، وهم آحاد ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات ، وحلّ العهود وتقريرها ، وتبليغ أحكام الشرع - فمن ذلك تأميره أبا بكر الصديق على الموسم سنة تسع ، وانفاذه سورة براءة مع على وتحميله فسخ العهود والعقود التى كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم . ومن ذلك توليته عمر رضى الله عنه على الصدقات ، وتوليته معاذاً قبض صدقات اليمن ، والحكم على أهلها . ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان إلى أهل مكة متحملا ورسوله مؤديا عنه ، حتى بلغه أن قريشاً قتلته ، فقلق لذلك ، وبايع لأجله بيعة الرضوان وقال :

والله لئن كانوا قتلوه لأضرمنها عليهم ناراً . ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والجبايات قيس ابن عاصم ، ومالك بن نويرة ، والزبرقان بن بدر ، وزيد بن حارثة ، وعمرو بن العاص ، وعمرو بن حزم ، وأسامة بن زيد ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبا عبيدة بن الجراح ، وغيرهم ممن يطول ذكرهم . وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه . ولو احتاج في كل رسول إلى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه ، وخلت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره ، وتمكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم ، وفسد النظام والتدبير ، وذلك وهم باطل قطعا . ﴿ فان قيل ﴾ كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاها ، وبأخبار متواترة ، وإنما بعثهم لقبضها ﴿قلنا﴾ ولم وجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد ؟ ثم لم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط ، بل كان في تعليمهم الدين ، والحكم بين المتخاصمين ، وتعريف وظائف الشرع ﴿ فان قيل ﴾ فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة ، بل أصل الدعوة والرسالة والمعجزة ﴿ قلنا ﴾ أما أصل الزكاة والصلاة ، فكان يجب قبوله ، لأنهم كانوا ينفذون لشرح وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة . وأما أصل الرسالة والايمان واعلام النبوة ، فلا . إذ كيف يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : قد أوجب عليكم تصديقي ، وهم لم يعرفوا بعد رسالته ؟ أما بعد التصديق به فيمكن الاصغاء إلى رسله بايجابه الاصغاء اليهم ﴿ فان قيل ﴾ فانما يجب قبول خبر الواحد إذا دل قاطع على وجوب العمل به كما دل الاجماع والتواتر عندكم ، فأولئك بماذا صدقوا الولاة في قولهم، يجب عليكم العمل بقولنا ﴿ قلنا ﴾ قد كان تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ينفذ الولاة والرسل آحاداً كسائر الأكابر والرؤساء ، ولولا علمهم بذلك لجاز المتشكك أن يجادل فيه إذا عرض له شك ، ولكن قلّ ما يعرض الشك فيه مع القرائن ، فان الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يخالجنا ريب في صدقه ، وان لم يتواتر الينا ، ولكن بقرائن الأحوال والمعرفة لخط الكاتب ، وببعد جرأته على الكذب ، مع تعرضه للخطر في أمثال ذلك (الدليل الثالث) إن العامي بالاجماع مأمور باتباع المفتي ، وتصديقه ، مع أنه ربما يخبر عن ظنه ، فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق . والكذب والغلط جائزان على المفتي كما على الراوي ، بل الغلط على الراوي أبعد ، لأن كل مجتهد وإن كان مصيباً ، فانما يكون مصيباً إذا لم يقصر في إتمام النظر ، وربما يظن أنه لم يقصر ، ويكون قد قصر . وهذا على مذهب من يجوّز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله إذا نقل مذهبه أوقع ، لأنه يروي مذهب غيره ، فكيف لا يروي قول غيره ﴿ فان قيل ﴾ هذا قياس لا يفيد إلا الظن ، ولا يجوز إثبات الأصول بالظن والقياس ، والعمل بخبر الواحد أصل . كيف ولا ينقدح وجه الظن ؟ فان المجتهد ما يضطر اليه ، ولو كلف آحاد العوام درجة الاجتهاد تعذر ذلك ، فهو مضطر إلى تقليد المفتي ﴿ قلنا ﴾ لا ضرورة في ذلك ، بل ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية ، إذا لا طريق له إلى المعرفة كما وجب على المفتي بزعمكم إذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر ، فيرجع إلى البراءة الأصلية إذ تعذر عليه التواتر ، ثم نقول : ليس هذا قياسا مظنونا ، بل هو مقطوع به بأنه في معناه لأنه لو صح العمل بخبر الواحد في الأنكحة لقطعنا به في البياعات ولم يختلف الأمر باختلاف المروي ، وههنا لم يختلف إلا المخبر عنه ، فان المفتي يخبر عن ظن نفسه ، والراوي عن قول غيره ، كما لم يفرق في حق الشاهدين بين أن يخبرا عن أنفسهما ، أو عن غيرهما إذا شهدا على عدالة غيرهما ، أو يخبرا عن ظن أنفسهما العدالة في غيرها (الدليل الرابع) قوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » فالطائفة نفر يسير كالثلاثة ، ولا يحصل العلم بقولهم . وهذا فيه نظر ، لأنه إن كان قاطعاً فهو في وجوب الانذار ، لا في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا ليعمل بها وحدها ، لكن إذا انضم

غيرها إليها . وهذا الاعتراض هو الذى يضعف أيضاً التمسك بقوله تعالى « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » و بقوله صلى الله عليه وسلم « نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها — الحديث » وأمثالهما. ثم اعلم أن المخالف فى المسئلة له شبهتان: الشبهة الأولى قولهم : لامستند فى اثبات خبر الواحد إلا الاجماع ، فكيف يدعى ذلك ومامن أحد من الصحابة إلاوقد رد خبر الواحد . فمن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذى اليدين حيث سلم عن اثنتين ، حتى سأل أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وشهدا بذلك وصدقاه ثم قبل وسجد للسهو ، ومن ذلك ردّ أبى بكر رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة من ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة . ومن ذلك ردّ أبى بكر وعمر خبر عثمان رضى الله عنهم فيا رواه من استئذانه الرسول فى ردّ الحكم بن أبى العاص ، وطالباه بمن يشهد معه بذلك . ومن ذلك ما اشتهر من ردعمر رضى الله عنه خبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان ، حتى شهد له أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه . ومن ذلك ردّ على رضى الله عنه خبر أبى سنان الأشجعى فى قصة بروع بنت واشق ، وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث . ومن ذلك رد عائشة رضى الله عنها خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وظهر من عمر نهيه لأبى موسى وأبى هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأمثال ذلك مما يكثر وأكثر هذه الأخبار تدل على مذهب من يشترط عدداً فى الراوى ، لاعلى مذهب من يشترط التواتر ، فانهم لم يجتمعوا فينتظروا التواتر ، لكنا نقول فى الجواب عماسألوا عنه الذى رويناه قاطع فى عملهم ، وماذكرتموه رد لأسباب عارضة تقتضى الرد ولاتدل على بطلان الأصل ، كما أن ردهم بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضى بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الأصل ، ونحن نشير إلى جنس المعاذير فى رد الأخبار والتوقف فيها. أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذى اليدين فيحتمل ثلاثة أمور : (أحدها) أنه جوز الوهم عليه لكثرة الجمع و بعد انفراده بمعرفة ذلك مع غفلة الجميع ، إذ الغلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير ، وحيث ظهرت أمارات الوهم يجب التوقف (الثانى) أنه و إن علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلمهم وجوب التوقف فى مثله ، ولو لم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية ، فحسم سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولا لو علم صدقا لظهر أثره فى حق الجماعة ، واشتغلت ذمتهم ، فألحق بقبيل الشهادة ، فلم يقبل فيه قول الواحد ، والأقوى ماذكرناه من قبل . نعم : لو تعلق بهذا من يشترط عدم الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ، ويلزمه أن تكون فى جمع يسكت عليه الباقون ، لأنه كذلك كان . أما توقف أبى بكر فى حديث المغيرة فى توريث الجدة ، فلعله كان هناك وجه اقتضى التوقف ، وربما لم يطلع عليه أحد ، أو لينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ ، أو ليعلم هل عند غيره مثل ماعنده ليكون الحكم أوكد ، أو خلافه فيندفع . أو توقف فى انتظار استظهار بزيادة ، كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين على جزم الحكم ان لم يصادف الزيادة لا على عزم الرّد ، أو أظهر التوقف لئلا يكثر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شىء من ذلك ؛ إذ ثبت منه قطعا قبول خبر الواحد ، وترك الانكار على القائلين به . وأما ردّ حديث عثمان فى حق الحكم بن أبى العاص ، فلأنه خبر عن إثبات حق لشخص ، فهو كالشهادة لاتثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم ، وقد كان معروفا بانه كلف باقاربه ، فتوقف تنزيها لعرضه ومنصبه من أن يقول متعنت : إنما قال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره ، أو لعلهما توقفا ليسنا للناس التوقف فى حق القريب الملاطف ليتعلم منهما التثبت فى مثله * وأما خبر أبى موسى فى الاستئذان فقد كان محتاجا اليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثا كالمترفع عن المثول ببابه فخاف أن يصير ذلك طريقا لغيره إلى أن يروى الحديث على حسب غرضه ، بدليل أنه لما رجع مع أبى سعيد الخدرى وشهد له قال عمر : إنى لم أتهمك ، ولكنى

خشيت أن يتقوّل الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويجوز للامام التوقف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة . كيف ومثل هذه الأخبار لاتساوى فى الشهرة والصحة أحاديثنا فى نقل القبول عنهم * وأما ردّ على خبر الأشجعى ، فقد ذكر علته ، وقال : كيف نقبل قول أعرابى بوّال على عقبيه بين أنه لم يعرف عدالته وضبطه ؟ ولذلك وصفه بالجفاء وترك التنزه عن البول ، كما قال عمر فى فاطمة بنت قيس فى حديث السكنى : لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لاندرى أصدقت أم كذبت . فهذا سبيل الكلام على ماينقل من التوقف فى الأخبار . (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى « ولا تقف ماليس لك بهعلم » « وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » وقوله تعالى « وماشهدنا إلا بما علمنا » وقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة » والجهالة فى قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه : الأول أن انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم ببرهان قاطع ، بل يجوز الخطأ فيه ، فهو إذاً حكم بغير علم . الثانى ان وجوب العمل به معلوم بدليل قاطع من الإجماع ، فلاجهالة فيه . الثالث ان المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع ، والفتوى بمالم يرو ولم ينقله العدول . الرابع أن هذا لودلّ على ردّ خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين ، والأربعة ، والرجل والمرأتين ، والحكم باليمين ، فكما علم بالنص فى القرآن وجوب الحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب ، فكذلك بالأخبار . الخامس أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة ، لأنا لانتيقن إيمانهم ، فضلا عن ورعهم ، ولا نعلم طهارة إمام الصلاة عن الجنابة والحديث فليمتنع الاقتداء .

الباب الثانى فى شروط الراوى وصفته

واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد ، فاعلم أن كل خبر فليس بمقبول ، وافهم أوّلا أنا لسنا نعنى بالقبول التصديق ، ولا بالرد : التكذيب ، بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذبا أو غالطا ، ولايجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقا ، بل نعني بالمقبول مايجب العمل به ، وبالمردود : مالا تكليف علينا فى العمل به . والمقبول رواية كل مكلف ، عدل ، مسلم ، ضابط ، منفرداً كان بروايته أو معه غيره . فهذه خمسة أمور لابدّ من النظر فيها : الأول : أن رواية الواحد تقبل وان لم تقبل شهادته خلافا للجبائى وجماعة ، حيث شرطوا العدد ، ولم يقبلوا إلا قول رجلين ، ثم لا تثبت رواية كل واحد إلا من رجلين آخرين ، وإلى أن ينتهى إلى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على إثبات حديث أصلا . وقال قوم : لابد من أربعة أخذا من شهادة الزنا ، ودليل بطلان مذهبهم أنا نقول : إذا ثبت قبول قول الآحاد — مع أنه لا يفيد العلم — فاشتراط العدد تحكم ، لا يعرف إلا بنص أوقياس على منصوص ، ولا سبيل الى دعوى النص . وما نقل عن الصحابة من طلب استظهار فهو فى واقعتين أو ثلاث لأسباب ذكرناها . أما ماقضوا فيه بقول عائشة وحدها ، وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقول عبد الرحمن بن عوف ، وأبى هريرة وغيرهم ، فهو خارج عن الحصر ، فقد علمنا قطعا من أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعا ردّ شهادة الواحد . وان أخذوا من قياس الشهادة فهو قياس باطل ، اذ عرف من فعلهم الفرق . ولم لايقاس عليه فى شرط الحرية والذكورة ، واشترط فى أخبار الزنا أربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير الى ذلك خرق للاجماع ولافرق ان وجب القياس * الشرط الثانى وهو الأول تحقيقاً فان العدد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف ، فلا تقبل رواية الصبى ؛ لأنه لا يخاف الله تعالى ، فلا وازع له من الكذب ، فلا تحصل الثقة بقوله ، وقد اتبعوا فى قبول الشهادة سكون النفس ، وحصول الظن ، والفاسق أوثق من الصبى ، فانه يخاف الله تعالى ، وله وازع من دينه وعقله ، والصبى لا يخاف الله تعالى أصلا ، فهو مردود بطريق الأولى . والتمسك بهذا أولى من التمسك بردّ إقراره ، وأنه إذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبأن لا يقبل فيما يرويه عن غيره أولى . فان

هذا يبطل بالعبد ، فانه قد لا يقبل إقراره وتقبل روايته . فان كان سببه أنه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه ، فملك الصبي أيضاً محفوظ عنه لمصلحته فالا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله ، بل حاله ، حتى يجوز الاقتداء به اعتماداً على قوله انه طاهر ، وعلى انه لا يصلى الا طاهراً ، لكنه كما يجوز الاقتداء بالبر والفاجر ، فكذلك بالصبي والبالغ . وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجرأ على الكذب منه . أما إذا كان طفلا مميزاً عند التحمل بالغا عند الرواية ، فانه يقبل ، لأنه لا خلل فى تحمله ولا فى أدائه . ويدل على قبول سماعه إجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ أو قبله . وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان مجالس الرواية ، ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه فى الصغر ﴿ فان قيل ﴾ فقد قال بعض العلماء : تقبل شهادة الصبيان فى الجنايات التى تجرى بينهم ﴿ قلنا ﴾ ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثروا وأخبروا قبل التفرق ، أما إذا تفرقوا فيتطرق اليهم التلقين الباطل ، ولا وازع لهم فمن قضى به فانما قضى به لكثرة الجنايات بينهم ، ولمسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الأحوال ، فلا يكون ذلك على منهاج الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطا ، فمن كان عند التحمل غير مميز أو كان مغفلا لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله ، وإن لم يكن فاسقا * الشرط الرابع أن يكون مسلماً ، ولا خلاف فى أن رواية الكافر لا تقبل ، لأنه متهم فى الدين . وإن كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبى حنيفة ، ولا يخالف فى رد روايته . والاعتماد فى ردها على الاجماع المنعقد على سلبه أهلية هذا المنصب فى الدين ، وإن كان عدلا فى دين نفسه ، وهو أولى من قولنا : الفاسق مردود الشهادة ، والكفر أعظم أنواع الفسق ، وقد قال تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا) لأن الفاسق متهم لجرأته على المعصية ، والكافر المترهب قد لا يتهم ، لكن التعويل على الاجماع فى سلب الكافر هذا المنصب ﴿ فان قيل ﴾ هذا يتجه فى اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا ، إذ لا يليق فى السياسة تحكيمه فى دين لا يعتقد تعظيمه ، فما قولكم فى الكافر المتأول ــ وهو الذى قد قال ببدعة يجب التكفير بها ــ فهو معظم للدين ، وممتنع من المعصية ، وغير عالم بأنه كافر ، فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعى رواية بعض أهل البدع ، وإن كان فاسقا ببدعته ، لأنه متأول فى فسقه ﴿ قلنا ﴾ فى رواية المبتدع المتأول كلام سيأتى . وأما الكافر وإن كان متأولا فلا تقبل روايته ، لأن كل كافر متأول ، فان اليهودى أيضاً لا يعلم كونه كافراً ، أما الذى ليس بمتأول ــ وهو المعاند بلسانه بعد معرفة الحق بقلبه ــ فذلك مما يندر . وتورع المتأول عن الكذب كتورع النصرانى ، فلا ينظر إليه ، بل هذا المنصب لا يستفاد إلا بالاسلام ، وعرف ذلك بالاجماع لا بالقياس * الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق ، ودليل على شرط العدالة فى الرواية والشهادة . والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعا عن الكذب ، ثم لا خلاف فى أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ، ولا يكفى أيضاً اجتناب الكبائر ، بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة ، وتطفيف فى حبة قصداً . وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه إلى حد يستجرىء على الكذب بالأغراض الدنيوية كيف وقد شرط فى العدالة التوقى عن بعض المباحات القادحة فى المروءة نحو الأكل فى الطريق ، والبول فى الشارع ، وصحبة الأراذل ، وإفراط المزح . والضابط فى ذلك فيما جاوز محل الاجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم ، فما دل عنده على جراءته على الكذب رد الشهادة به ، وما فلا ، وهذا يختلف بالاضافة إلى المجتهدين ، وتفصيل ذلك من الفقه ، لا من الأصول ، ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يصبر عنه ، ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد أصلا ، فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز فى حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد ، واختلاف أحوال

الناس فى استعظام بعض الصغائر دون بعض ويتفرّع عن هذا الشرط مسئلتان ﴿ مسئلة ﴾ قال بعض أهل العراق : العدالة عبارة عن إظهار الاسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر ، فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا نعرف عدالته إلا بخبر باطنه ، والبحث عن سيرته وسريرته . ويدل على بطلان ما قالوه أمور : الأول أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ، ولعلمنا بأن دليل قبوله خبر الواحد قبول الصحابة إياه وإجماعهم ، ولم ينقل ذلك عنهم إلا فى العدل ، والفاسق لو قبلت روايته لقبل بدليل الاجماع ، أو بالقياس على العدل المجمع عليه ، ولا إجماع فى الفاسق ، ولا هو فى معنى العدل فى حصول الثقة بقوله فصار الفسق مانعا من الرواية ، كالصبا والكفر ، وكالرق فى الشهادة ، ومجهول الحال فى هذه الخصال لا يقبل قوله ، فكذلك مجهول الحال فى الفسق ؛ لأنه إن كان فاسقاً فهو مردود الرواية ، وإن كان عدلا فغير مقبول أيضاً للجهل به ، كما لو شككنا فى صباه ورقه وكفره ولا فرق . الثانى أنه لا تقبل شهادة المجهول ، وكذلك روايته ، وإن منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ، ثم المجهول مردود فى العقوبات ، وطريق الثقة فى الرواية والشهادة واحد وإن اختلفا فى بقية الشروط . الثالث أن المفتى المجهول الذى لا يدرى أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعامى قبول قوله ، وكذلك إذا لم يدر أنه عالم أم لا ، بل سلموا أنه لو لم تعرف عدالته وفسقه ، فلا يقبل وأىّ فرق بين حكاية المفتى عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبراً عن غيره . الرابع أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الأصل ، وهو مجهول عند القاضى فلم يجب تعيينه وتعريفه إن كان قول المجهول مقبولا ، وهذا رد على من قبل شهادة المجهول ، ولا جواب عنه ﴿ فان قيل ﴾ يلزمه ذكر شاهد الأصل ، فلعل القاضى يعرفه بفسق فيرد شهادته (قلنا) إذا كان حد العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك ، فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل ، فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ، ولعل المروى له يعرف فسقه . الخامس أن مستندنا فى خبر الواحد عمل الصحابة وهم قد ردّوا خبر المجهول ، فرد عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس ، وقال : كيف نقبل قول امرأة لا ندرى صدقت أم كذبت ؟ ورد علىّ خبر الأشجعى فى المفوضة ، وكان يحلف الرواى وإنما يحلف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول ، منهم كان لا ينكر عليه غيره ، فكانوا بين رادّ وساكت ، وبهذا ظهر إجماعهم فى قبول العدل ، إذ كانوا بين قابل وساكت غير منكر ولا معترض . السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى ممن كان ينفذه للأعمال وأداء الرسالة ، وإنما طلب الأشد التقوى ، لأنه كان قد كلفهم أن لا يقبلوا الا قول العدل . فهذه أدلة قوية فى محل الاجتهاد قريبة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية .

شبه الخصوم وهى أربع :

(الأولى) أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الأعرابى وحده على رؤية الهلال ، ولم يعرف منه إلا الاسلام ﴿ قلنا ﴾ وكونه أعرابياً لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده ، إما بالوحى ، وإما بالخبرة ، وإما بتزكية من عرف حاله ، فمن يسلم لكم أنه كان مجهولا عنده (الثانية) أن الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان والأعراب ، لأنهم لم يعرفوهم بالفسق ، وعرفوهم بالاسلام ﴿ قلنا ﴾ إنما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه ، وكانت عدالتهن وعدالة مواليهم مشهورة عندهم ، وحيث جهلوا ردّوا كردّ قول الأشجعى ، وقول فاطمة بنت قيس (الثالثة) قولهم : لو أسلم كافر وشهد فى الحال أو روى ﴿ فان قلتم ﴾ لا نقبل شهادته ، فهو بعيد ، وإن قبلتم فلا مستند للقبول إلا إسلامه ، وعدم معرفة الفسق منه ، فاذا انقضت مدة ولم نعرف منه فسقا — لطول مدة اسلامه — لم نوجب رده ﴿ قلنا ﴾ لا نسلم قبول روايته ، فقد يسلم الكذوب ، ويبقى على طبعه فما لم نطلع على خوف فى قلبه وازع عن الكذب لا نقبل شهادته . والتقوى فى القلب ، وأصله الخوف ،

وإنما تدل عليه أفعاله فى مصادره وموارده . فان سلمنا قبول روايته فذلك لطروّ إسلامه وقرب عهده بالدين وشتان بين من هو فى طراوته وبدايته ، و بين من قسا قلبه بطول الالف ﴿ فان قيل ﴾ اذا رجعت العدالة إلى هيئة باطنة فى النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد ، بل يستدل عليه بما ليس بقاطع ، بل هو مغلب على الظن فأصل ذلك الخوف هو الايمان ، فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به ﴿ قلنا ﴾ لايدل عليه ، فان المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم ، فكيف نشكك نفوسنا فيما عرفناه يقينا ؟ ثم هلا اكتفى بذلك فى شهادة العقوبات وشهادة الأصل وحال المفتى فى العدالة وسائر ماسلموه .
(الرابعة) قولهم يقبل قول المسلم المجهول فى كون اللحم لحم ذكىّ ، وكون الماء فى الحمام طاهراً ، وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ، ولامعتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول فى كونه متطهراً للصلاة عن الحدث والجنابة إذا أمّ الناس ، وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارته ، بناء على ظاهر الاسلام ، وكذلك قول من يخبر الأعمى عن القبلة ﴿ قلنا ﴾ أما قول العاقد ، فمقبول ، لا لكونه مجهولا ، لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة لكثرة الفساق ، ولمسيس حاجتهم إلى المعاملات ، وكذلك جواز الاقتداء بالبرّ والفاجر ، فلا يشترط الستر ، أما الخبر عن القبلة وعن طهارة الماء فالم يحصل سكون النفس بقول المخبر ، فلا يجب قبوله والمجهول لا تسكن النفس إليه ، بل سكون النفس إلى قول فاسق جرب باجتناب الكذب أغلب منه إلى قول المجهول ، وما يخص العبد بينه و بين الله تعالى فلا يبعد أن يردّ إلى سكون نفسه . فأما الرواية والشهادة فأمرهما أرفع ، وخطرهما عام ، فلا يقاسان على غيرهما . وهذه صور ظنية اجتهادية . أما ردّ خبر الفاسق والمجهول ، فقريب من القطع ﴿ مسئلة ﴾ الفاسق المتأوّل وهو الذى لا يعرف فسق نفسه اختلفوا فى شهادته ، وقد قال الشافعى أقبل شهادة الحنفى وأحده إذا شرب النبيذ لأن هذا فسق غير مقطوع به انما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الذرارى وهم لايدرون أنهم فسقة ، وقد قال الشافعى : تقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة ، لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم فى المذهب واختار القاضى : أنه لا تقبل رواية المبتدع وشهادته لأنه فاسق بفعله ، وبجهله بتحريم فعله ففسقه مضاعف . وزعم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورقّ نفسه . ومثار هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة ، لأنه نقصان منصب يسلب الأهلية كالكفر والرقّ أو هو مردود القول للتهمة ، فان كان للتهمة فالمبتدع متورع عن الكذب ، فلا يتهم ، وكلام الشافعى مشير إلى هذا وهو فى محل الاجتهاد . فمذهب أبى حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الأهلية بل يوجبان التهمة ، ولذلك قبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض ، ومذهب القاضى أن كليهما نقصان منصب يسلب الاهلية ، ومذهب الشافعى أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد للتهمة ، وهذا هو الأغلب على الظن عندنا ﴿ فان قيل ﴾ هذا مشكل على الشافعى من وجهين : أحدهما أنه قضى بأن النكاح لا ينعقد بشهاده الفاسق ، وذلك لسلب الأهلية . الثانى أنه ان كان للتهمة فاذا غلب على ظن القاضى صدقه . فليقبل (قلنا) أما الأول فمأخذه قوله صلى الله عليه وسلم « لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل » وللشارع أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كما شرط فى الولى وكما شرط فى الزنا زيادة عدد . وأما الثانى فسببه أنّ الظنون تختلف ، وهو أمر خفى ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد مخصوص ووصف مخصوص ، وهو العدالة ، فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفى كما فى العقوبات ، وكما فى رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر ، فانه قد يتهم وترد شهادته ، لأن الأبوة مظنة للتهمة ، فلا ينظر إلى الحال ، وإنما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك . ويدل أيضاً على مذهب الشافعى قبول الصحابة قول الخوارج فى الاخبار والشهادة ، وكانوا فسقة متأولين ، وعلى قبول ذلك درج التابعون ، لأنهم متورّعون عن الكذب جاهلون بالفسق ﴿ فان قيل ﴾ فهل يمكن دعوى الاجماع فى ذلك ؟

﴿قلنا﴾ لا ، فإنا نعلم أن علياً والأئمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج ، لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة ، فلعل فيهم من أضمر إنكاراً لكن لم يردّ على الامام فى محل الاجتهاد ، فكيف ولو قبل جميعهم خبرهم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فسقهم ، وكيف يفرض والخوارج من جملة أهل الاجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم ، بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة . ووافقهم عليه عمار بن ياسر ، وعدى بن حاتم ، وابن الكواء ، والاشتر النخعى ، وجماعة من الأمراء ، وعلىّ فى تقية من الانكار عليهم خوف الفتنة ﴿فان قيل﴾ لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا ﴿قلنا﴾ ليس كذلك ، فليس الجهل بما يفسق و يكفر فسقاً وكفراً . وعلى الجملة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا ردّ خبر الفاسق للتهمة ولم يتهموا المتأول . والله أعلم .

خاتمة جامعة للرواية والشهادة

اعلم أن التكليف ، والاسلام ، والعدالة ، والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة . فهذه أربعة : أما الحرية ، والذكورة ، والبصر ، والقرابة ، والعدد ، والعداوة فهذه الستة تؤثر فى الشهادة دون الرواية ؛ لان الرواية حكمها عامّ لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقرابة والعداوة ، فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ، و يروى كل ولد عن والده . والضرير الضابط للصوت تقبل روايته ، وإن لم تقبل شهادته إذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتماداً على صوتها ، وهم كالضرير فى حقها ، ولا يشترط كون الراوى عالماً فقيهاً سواء خالف ماروا القياس أو وافق إذ ربّ حامل فقه غير فقيه ، و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه فلا يشترط إلا الحفظ ، ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الأحاديث ، بل قبلت الصحابة قول أعرابى لم يرو إلا حديثاً واحداً . نعم : إذا عارضه حديث العالم الممارس ففى الترجيح نظر سيأتى . ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل فى أمر الحديث ، أو بالتساهل فى أمر الحديث أو بكثرة السهو فيه ؛ إذ تبطل الثقة بجميع ذلك . أما الهزل والتساهل فى حديث نفسه فقد لا يوجب الرد ولا يشترط كون الراوى معروف النسب ، بل إذا عرف عدالة شخص بالخبرة قبل حديثه وإن لم يكن له نسب ، فضلاً عن أن يكون لا يعرف نسبه ولو روى عن مجهول العين لم نقبله بل من يقبل رواية المجهول صفته لا يقبل رواية المجهول عينه ؛ إذ لو عرف عينه ربما عرفه بالفسق ، بخلاف من عرف عينه ولم يعرفه بالفسق ، فلو روى عن شخص ذكر اسمه ، واسمه مردّد بين مجرح وعدل فلا يقبل لأجل التردد .

الباب الثالث : فى الجرح والتعديل — وفيه أربعة فصول :

﴿الفصل الأول : فى عدد المزكي﴾ وقد اختلفوا فيه فشرط بعض المحدثين العدد فى المزكى والجارح كما فى مزكى الشاهد ، وقال القاضى : لا يشترط العدد فى تزكية الشاهد ولا فى تزكية الراوى ، وإن كان الأحوط فى الشهادة الاستظهار بعدد المزكى وقال قوم : يشترط فى الشهادة دون الرواية ، وهذه مسئلة فقهية . والأظهر عندنا أنه يشترط فى الشهادة دون الرواية ، وهذا لأن العدد الذى تثبت به الرواية لا يزيد على نفس الرواية ﴿فان قيل﴾ صح من الصحابة قبول رواية الواحد ، ولم يصح قبول تزكية الواحد ، فيرجع فيه الى قياس الشرع (قلنا) نحن نعلم مما فعلوه كثيراً مما لم يفعلوه ، إذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث الصديق رضى الله عنه كانوا يقبلون تعديله لمن روى الحديث ، وكيف يزيد شرط الشيء على أصله ؟ والاحصان يثبت بقول اثنين ، وإن لم يثبت الزنا الا بأربعة ، ولم يقس عليه ، وكذلك نقول : تقبل تزكية العبد والمرأة فى الرواية ، كما تقبل روايتهما . وهذه مسائل فقهية ثبتت بالمقاييس الشبهية ، فلا معنى للاطناب فيها فى الأصول ﴿الفصل الثانى : فى ذكر سبب الجرح والتعديل﴾ قال الشافعى يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل ، إذ قد يجرح بما لا يراه جارحا ، لاختلاف المذاهب فيه . وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد ، وقال قوم : مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة ،

لتسارع الناس الى البناء على الظاهر ، فلا بد من ذكر سببه . وقال قوم : لابد من السبب فيهما جميعاً أخذاً بمجامع كلام الفريقين . وقال القاضي : لايجب ذكر السبب فيهما جميعاً ، لأنه ان لم يكن بصيراً بهذا الشأن فلا يصلح للتزكية ، وإن كان بصيراً فأى معنى للسؤال ؟ والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكى فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ، ومن عرفت عدالته فى نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد تراجعه إذا فقدنا عالما بصيراً به . وعند ذلك نستفصله . أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح ، ، فان الجارح اطلع على زيادة ما اطلع عليها المعدّل ولا نفاها ، فان نفاها بطلت عدالة المزكى ، إذ النفى لا يعلم إلا إذا جرحه بقتل إنسان ، فقال المعدل: رأيته حيا بعده تعارضا ، وعدد المعدل إذا زاد قيل انه يقدم على الجارح ، وهو ضعيف ، لأن سبب تقديم الجرح ، اطلاع الجارح على مزيد ، ولا ينتفى ذلك بكثرة العدد .

﴿ الفصل الثالث فى نفس التزكية ﴾ وذلك إما بالقول ، او بالرواية عنه ، أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادة فهذه أربعة : أعلاها صريح القول ، وتمامه أن يقول : هو عدل رضا ، لأنى عرفت منه كيت وكيت ، فان لم يذكر السبب وكان بصيراً بشروط العدالة كفى . الثانية أن يروى عنه خبراً ، وقد اختلفوا فى كونه تعديلا ، والصحيح أنه إن عرف من عادته أو بصريح قوله إنه لايستجيز الرواية إلا من عدل كانت الرواية تعديلا وإلا فلا ، إذ من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ، ولو كلفوا الثناء عليهم سكتوا ، فليس فى روايته مايصرح بالتعديل ﴿ فان قيل ﴾ لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشاً فى الدين ﴿ قلنا ﴾ لم نوجب على غيره العمل ، لكن قال : سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ، ثم لعله لم يعرفه بالفسق ولا العدالة فروى ، ووكل البحث إلى من أراد القبول . الثالثة العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل ، وإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل ، إذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق ، وبطلت عدالته ﴿فان قيل ﴾ لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالته (قلنا) هذا يتطرق إلى التعديل بالقول ، ونحن نقول : العمل كالقول ، وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة ، وما ذكرناه تفريع على الاكتفاء بالتعديل المطلق ، إذ لو شرط ذكر السبب لشرط فى شهادة البيع والنكاح عدّ جميع شرائط الصحة ، وهو بعيد ﴿ فان قيل ﴾ لعله عرفه عدلا ، ويعرفه غيره بالفسق (قلنا) من عرفه لاجرم لايلزمه العمل به ، كما لو عدّل جرحاً . الرابعة أن يحكم شهادته ، فذلك أقوى من تزكيته بالقول . أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا ، إذ قد يتوقف فى شهادة العدل وروايته لأسباب سوى الجرح . كيف وترك العمل لايزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الأكثرين ؟ وبالجملة ان لم ينقدح وجه لتزكية العمل من تقديم أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق ﴿ الفصل الرابع فى عدالة الصحابة رضى الله عنهم ﴾ والذى عليه سلف الأمة وجماهير الخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل الله عزّ وجلّ إياهم وثنائه عليهم فى كتابه ، فهو معتقدنا فيهم ، إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به وذلك مما لا يثبت ، فلا حاجة لهم إلى التعديل ، قال الله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ، وقال تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » وهو خطاب مع الموجودين فى ذلك العصر ، وقال تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ، » وقال عزّ وجل « والسابقون الأولون » وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والأنصار فى عدّة مواضع وأحسن الثناء عليهم ، وقال صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرنى ، ثم الذين يلونهم » وقال صلى الله عليه وسلم « لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً مابلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله اختار لى أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً » فأى تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه . وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ كيف ولو لم يرد الثناء لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم فى الهجرة ، والجهاد وبذل المهج ، والأموال ، وقتل الآباء والأهل فى موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونصرته ـ كفاية فى القطع بعدالتهم . وقد زعم قوم أن

حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث . وقال قوم : حالهم العدالة في بداية الأمر إلى ظهور الحرب والخصومات ، ثم تغير الحال ، وسفكت الدماء فلا بدّ من البحث . وقال جماهير المعتزلة : عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق بقتال الامام الحق . وقال قوم من سلف القدرية : يجب رد شهادة عليّ وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين ، لأن فيهم فاسقاً لا نعرفه بعينه . وقال قوم : نقبل شهادة كل واحد إذا انفرد لأنه لم يتعين فسقه أما إذا كان مع مخالفه وشهدا رداً إذ نعلم أن أحدهما فاسق . وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته ، وكل هذا جراءة على السلف على خلاف السنة ، بل قال قوم : ماجرى بينهم ابتنى على الاجتهاد ، وكل مجتهد مصيب ، أو المصيب واحد ، والمخطىء معذور لا ترد شهادته . وقال قوم : ليس ذلك مجتهداً فيه ، ولكن قتلة عثمان والخوارج مخطئون قطعاً لكنهم جهلوا خطأهم وكانوا متأولين ، والفاسق المتأول لا ترد روايته وهذا أقرب من المصير إلى سقوط تعديل القرآن مطلقاً (فان قيل) القرآن أثنى على الصحابة ، فمن الصحابي ، أمن عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو من لقيه مرة أو من صحبه ساعة أو من طالت صحبته وما حد طولها ؟ (قلنا) الاسم لا يطلق إلا على من صحبه ، ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ، ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ، ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ، وبقول الصحابي : كثرت صحبتي ، ولا حد لتلك الكثرة بتقدير ، بل بتقريب .

الباب الرابع في مستند الراوي وكيفية ضبطه

ومستنده إما قراءة الشيخ عليه ، أو قراءته على الشيخ ، أو إجازته ، أو مناولته ، أو رؤيته بخطه في كتاب فهي خمس مراتب : الأولى — وهي الأعلى — قراءة الشيخ في معرض الأخبار ليروى عنه ، وذلك يسلط الراوي على أن يقول : حدثنا ، وأخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول . الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت ، فهو كقوله هذا صحيح ، فتجوز الرواية به ، خلافاً لبعض أهل الظاهر ، إذ لو لم يكن صحيحاً لكان سكوته وتقريره عليه فسقاً قادحاً في عدالته . ولو جوزنا ذلك ، لجوزنا أن يكذب إذا نطق بكونه صحيحاً . نعم لو كان ثم مخيلة قلة اكتراث أو غفلة فلا يكفي السكوت ، وهذا يسلط الراوي على أن يقول : أخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه . أما قوله حدثنا مطلقاً ، أو سمعت فلاناً اختلفوا فيه ، والصحيح أنه لا يجوز ، لأنه يشعر بالنطق ، لأن الخبر والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه . الثالثة الاجازة وهو أن يقول : أجزت لك أن تروى عني الكتاب الفلاني ، أو ما صح عندك من مسموعاتي وعند ذلك يجب الاحتياط في تعيين المسموع ، أما إذا اقتصر على قوله هذا مسموعي من فلان فلا تجوز الرواية عنه ، لأنه لم يأذن في الرواية ، فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وإن سمعه ، وكذلك لو قال عندي شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن تشهد على شهادتي أو لم تقم تلك الشهادة في مجلس الحكم ، لأن الرواية شهادة ، والانسان قد يتساهل في الكلام ، لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ، ثم الاجازة تسلط الراوي على أن يقول : حدثنا وأخبرنا اجازة ، أما قوله حدثنا مطلقاً جوزه قوم ، وهو فاسد ، لأنه يشعر بسماع كلامه ، وهو كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ . الرابعة المناولة ، وصورته أن يقول : خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته من فلان ، ومجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له ، واذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة ، فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة ، كما يجوز رواية الحديث بالاجازة ، فيجب العمل به خلافاً لبعض أهل الظاهر ، لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعرف . وقوله : هذا الكتاب مسموعي فاروه عني في التعريف كقراءته والقراءة عليه ، وقولهم : انه قادر على أن يحدثه به فهو كذلك ، لكن أي حاجة اليه ؟ ويلزم أن لا تصح القراءة عليه ، لأنه قادر على القراءة بنفسه : ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ ، لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل كما في الشهادة ، فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية . الخامسة الاعتماد على الخط بأن يرى مكتوباً

بخطه أني سمعت على فلان كذا ، فلا يجوز أن يروى عنه ، لأن روايته شهادة عليه بأنه قاله ، والخط لا يعرفه هذا . نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوباً في كتاب بخط ظننت أنه خط فلان ، فان الخط أيضاً قد يشبه الخط أما إذا قال هذا خطي قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله في الجلوس لرواية الحديث . أما اذا قال عدل : هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلا فرأى فيه حديثاً ، فليس له أن يروي عنه ، لكن هل يلزمه العمل ؟ إن كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد ، وإن كان مجتهداً ، فقال قوم : لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه ، وقال قوم : إذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد ، وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحف بصحته دون أن يسمعه كل واحد منه ، فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن . وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى إلا ما يعلم سماعه أولا وحفظه وضبطه إلى وقت الأداء ، بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمعه ، ولم يتغير منه حرف ، فان شك في شيء منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا الأصل مسائل : ﴿مسألة﴾ إذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلا حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجز له أن يقول : سمعت الزهري ، ولا أن يقول قال الزهري ، لأن قوله قال الزهري ، شهادة على الزهري ، فلا يجوز إلا عن علم فلعله سمعه من غيره ، فهو كمن سمع إقراراً ولم يعلم أن المقر زيد أو عمرو . فلا يجوز أن يشهد على زيد ، بل نقول لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه ، ولكنه التبس عليه عينه ، فليس له روايته ، بل ليس له رواية شيء من الأحاديث عنه ، إذ ما من حديث إلا ويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه . ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري . لم تجز الرواية بغلبة الظن ، وقال قوم : يجوز لأن الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد ، لأن الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن ، ولكن في حق الحاكم ، فانه لا يعلم صدق الشاهد ، أما الشاهد فينبغي أن يتحقق ، لأن تكليفه أن لا يشهد إلا على المعلوم فيما تمكن فيه المشاهدة ممكن ، وتكليف الحاكم أن لا يحكم إلا بصدق الشاهد محال ، وكذلك الراوي لا سبيل له إلى معرفة صدق الشيخ ، ولكن له طريق إلى معرفة قوله بالسماع ، فاذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروى ﴿فان قيل﴾ فالواحد في عصرنا يجوز أن يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يتحقق ذلك ﴿قلنا﴾ لا طريق له إلى تحقق ذلك ، ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه ، لكن يفهم منه أنه سمع هذا الحديث من غيره أو رواه في كتاب يعتمد عليه ، وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به ، لأنه مرسل لا يدرى من أين يقوله ، وانما يلزم العمل إذا ذكر مستنده حتى ينظر في حاله وعدالته والله أعلم ﴿مسألة﴾ إذا أنكر الشيخ الحديث انكار جاحد قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يصر الراوي مجروحاً ، لأن الجرح ربما لا يثبت بقول واحد ، ولأنه مكذب شيخه كما أن شيخه مكذب له وهما عدلان ، فهما كبينتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح . أما إذا أنكر إنكار متوقف وقال : لست أذكره فيعمل بالخبر لأن الراوي جازم أنه سمعه منه ، وهو ليس بقاطع بتكذيبه ، وهما عدلان ، فصدقهما إذاً ممكن وذهب الكرخي إلى أن نسيان الشيخ الحديث يبطل الحديث ، وبنى عليه أطراح خبر الزهري « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » واستدل بأنه الأصل ، ولأنه ليس للشيخ أن يعمل بالحديث والراوي فرعه ، فكيف يعمل به ﴿قلنا﴾ للشيخ أن يعمل به إذا روى العدل له عنه ، فان بقي شك له مع رواية العدل فليس له العمل به وعلى الراوي العمل إذا قطع بأنه سمع وعلى غيرهما العمل جمعاً بين تصديقهما . والحاكم يجب عليه العمل بقول الشاهد المزوّر الظاهر العدالة ، ويحرم على الشاهد . ويجب على العامي العمل بفتوى المجتهد ، وإن تغير اجتهاده إذا لم يعلم تغير اجتهاده ، والمجتهد لا يعمل به بعد التغير ، لأنه علمه ، فعمل كل واحد على حسب حاله . وقد ذهب إلى العمل به مالك ، والشافعي ، وجماهير المتكلمين وهذا لأن النسيان غالب على الانسان . وأيّ محدث يحفظ في حينه

جميع ما رواه فى عمره؟ فصار كشك الشيخ فى زيادة فى الحديث، أو فى اعراب فى الحديث فان ذلك لما لم يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه، فكذلك أصل الحديث ﴿مسئلة﴾ انفراد الثقة بزيادة فى الحديث عن جماعة النقلة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى لأنه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل؛ فكذلك إذا انفرد بزيادة، لأن العدل لا يتهم بما أمكن ﴿ فان قيل ﴾ يبعد انفراده بالحفظ مع إصغاء الجميع ﴿ قلنا ﴾ تصديق الجميع أولى إذا كان ممكنا، وهو قاطع بالسماع، والآخرون ماقطعوا بالنفى، فلعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره فى مجلسين، فحيث ذكر الزيادة لم يحضر إلا الواحد، أو كرر فى مجلس واحد وذكر الزيادة فى إحدى الكرتين ولم يحضر إلا الواحد. ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل فى أثناء المجلس فلم يسمع التمام، أو اشتركوا فى الحضور ونسوا الزيادة إلا واحداً؛ أو طرأ فى أثناء الحديث سبب شاغل مدهش فغفل به البعض عن الاصغاء، فيختص بحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء؛ أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة، أو عرض له مزعج يوجب قيامه قبل التمام، فاذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل ما أمكن ﴿ مسئلة ﴾ رواية بعض الخبر ممتنعة عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى. ومن جوّز النقل على المعنى جوّز ذلك إن كان قد رواه مرّة بتمامه، ولم يتعلق المذكور بالمتروك تعلقا يغير معناه. وأما إذا تعلق به كشرط العبادة أو ركنها، أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتلبيس. أما إذا روى الحديث مرّة تاماً ومرّة ناقصاً نقصانا لا يغير فهو جائز، ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالتهمة، فاذا علم أنه يتهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ. أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر والعام والأعم، فقد جوّز له الشافعى ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه، وقال فريق: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه فى المعنى، كما يبدل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة، والابصار بالاحساس بالبصر، والحظر بالتحريم، وسائر ما لا يشك فيه. وعلى الجملة ما لا يتطرق إليه تفاوت بالاستنباط والفهم، وإنما ذلك فيما فهمه قطعاً لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية بعجمية ترادفها، فلأن يجوز عربية بعربية ترادفها وتساويها أولى، وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم فى البلاد يبلغونهم أوامره بلغتهم، وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلغة أخرى وهذا لأنا نعلم أنه لا تعبد فى اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى، وإيصاله إلى الخلق. وليس ذلك كالتشهد والتكبير وما تعبد فيه باللفظ (فان قيل) فقد قال صلى الله عليه وسلم « نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها فربّ مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه »؟ (قلنا) هذا هو الحجة، لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس فى الفقه فما لا يختلف الناس فيه من الألفاظ المترادفة فلا يمنع منه، وهذا الحديث بعينه قد نقل بألفاظ مختلفة والمعنى واحد، وإن أمكن أن تكون جميع الألفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أوقات مختلفة، لكن الأغلب أنه حديث واحد، ونقل بألفاظ مختلفة، فانه روى « رحم الله امرأ، ونضر الله امرأ » وروى « ورب حامل فقه لا فقه له » وروى « حامل فقه غير فقيه » وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة رضى الله عنهم بألفاظ مختلفة، فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبى حنيفة والجماهير، ومردود عند الشافعى والقاضى — وهو المختار — وصورته أن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره، أو قال: من لم يعاصر أبا هريرة قال أبو هريرة: والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقى مجهولا عندنا لم نقبله، فاذا لم يسمه فالجهل أتم، فمن لا يعرف عينه كيف تعرف عدالته؟ (فان قيل) رواية العدل

عنه تعديل . فالجواب من وجهين : الأول أنا لا نسلم ، فان العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه وقد رأيناهم رووا عمن إذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى ، أو قالوا لا ندرى ، فالراوى عنه ساكت عن تعديله ، ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا ، ولوجب أن يكون الراوى إذا جرح من روى عنه مكذبا نفسه ، ولأن شهادة الفرع ليس تعديلا للأصل مالم يصرح ، وافتراق الرواية والشهادة فى بعض التعبدات لا يوجب فرقا فى هـذا المعنى ، كما لم يوجب فرقا فى منع قبول رواية المجروح والمجهول . وإذا لم يجز أن يقال لا يشهد العدل الاعلى شهادة عدل لم يجز ذلك فى الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والأصل حتى ينظر فى حالهما (فان قيل) العنعنة كافيـة فى الرواية مع أن قوله روى فلان عن فلان عن فلان يحتمل مالم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة ، ومع الاحتمال يقبل ، ومثل ذلك فى الشهادة لا يقبل ﴿قلنا﴾ هذا اذا لم يوجب فرقا فى رواية المجهول ، والمرسل مروى عن مجهول فينبغى أن لا يقبل ، ثم العنعنة جرت العادة بها فى الكتبة ، فانهم استثقلوا أن يكتبوا عند كل اسم روى عن فلان سماعا منه ، وشحوا على القرطاس والوقت أن يضيعوه فأوجزوا ، وإنما يقبل فى الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عادته أنه يريد به السماع ، فان لم يرد السماع ، فهو متردد بين المسند والمرسل فلا يقبل . الجواب الثانى أنا ان سلمنا جدلا أن الرواية تعديل ، فتعديله المطلق لا يقبل ، مالم يذكر السبب . فلو صرح بانه سمعه من عدل ثقة . لم يلزم قبوله ، وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك فى حق شخص نعرف عينه ولا يعرف بفسق . أما من لم نعرف عينه فلعله لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدّل ، وإنما يكتفى فى كل مكلف بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ، ولا يعلم عجزه مالم يعرفه بعينه وبمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهد الفرع مطلقا مالم يعرف الأصل ولم يعينه ، فلعل الحاكم يعرفه بفسق وعداوة وغيره ، احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فابن عباس مع كثرة روايته قيل إنه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أربعة أحاديث ـ لصغر سنه ـ وصرح بذلك فى حديث الربا فى النسيئة وقال : حدثنى به أسامة بن زيد ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة ، فلما روجع قال حدثنى به أخى الفضل بن عباس . وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى على جنازة فله قيراط » ثم أسنده إلى أبى هريرة . وروى أبو هريرة أن « من اصبح جنبا فى رمضان فلا صوم له » وقال ما أنا قلتها ورب الـكعبة ، ولـكنّ محمداً صلى الله عليه وسلم قالها ، فلما روجع قال حدثنى به الفضل بن عباس . وقال البراء بن عازب : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لـكن سمعنا بعضه ، وحدثنا أصحابه ببعضه . أما التابعون فقد قال النخعى : إذا قلت حدثنى فلان عن عبد الله فهو حدثنى ، واذا قلت : قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد . وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين : الأول أن هذا صحيح ، ويدل على قبول بعضهم المراسيل ، والمسئلة فى محل الاجتهاد ، ولا يثبت فيها إجماع أصلا . وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل ، ولذلك باحثوا ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة مع جلالة قدرهم لا لشك فى عدالتهم ، ولـكن للكشف عن الراوى ﴿فان قيل﴾ قبل بعضهم ، وسكت الآخرون ، فكان إجماعاً ﴿قلنا﴾ لا نسلم ثبوت الاجماع بسكوتهم ، لاسيما فى محل الاجتهاد ، بل لعله سكت مضمراً للانكار ، أو متردداً فيه . والجواب الثانى أن من المنكرين للمرسل من قبل مرسل الصحابى ، لأنهم يحدثون عن الصحابة وكلهم عدول . ومنهم من أضاف إليه مراسيل التابعين ، لأنهم يروون عن الصحابة . ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله . والمختار على قياس ردّ المرسل أن التابعى والصحابى إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروى إلا عن صحابى قبل مرسله ، وإن لم يعرف ذلك فلا يقبل ، لأنهم قد يروون عن غير الصحابى من الأعراب الذين لا صحبة لهم ، وإنما ثبتت لنا

عدالة أهل الصحبة قال الزهرى بعد الارسال : حدثنى به رجل على باب عبد الملك ، وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثنى به بعض الحرس ﴿ مسئلة ﴾ خبر الواحـد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للكرخى ، و بعض أصحاب الرأى لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه ، فمس الذكر مثلا نقله العدل ، وصدقه فيه ممكن ، فإنا لا نقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحيل العادة فيه أن لا يستفيض ، كقتل أمير فى السوق ، وعزل وزير ، وهجوم واقعة فى الجامع منعت الناس من الجمعة ، أو كخسف ، أو زلزلة ، أو انقضاض كوكب عظيم ، وغيره من العجائب فان الدواعى تتوفر على إشاعة جميع ذلك ، ويستحيل انكتامه . وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد لعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد باشاعته ، واعتنى بإلقائه إلى كافة الخلق ، فان الدواعى تتوفر على إشاعته ونقله ، لأنه أصل الدين ، والمنفرد بروايه سورة أو آية كاذب قطعاً . فأما ما تم به البلوى ، فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه ﴿ فان قيل ﴾ لم تنكرون على من يقطع بكذبه لأن خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا ينفك عنه فى اليوم والليلة مراراً وكانت الطهارة تنتقض به فلا يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع حكمه و يناجى به الآحاد ، إذ يؤدى إلى إخفاء الشرع وإلى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون ، فتجب الاشاعة فى مثله ، ثم تتوفر الدواعى على نقله . وكذلك مس الذكر مما يكثر وقوعه فكيف يخفى حكمه ؟ ﴿ قلنا ﴾ هـذا يبطل أولا بالوتر ، وحكم الفصد والحجامة والقهقهة ووجوب الغسل من غسل الميت وإفراد الاقامة وتثنيتها ، وكل ذلك مما تم به البلوى ، وقد أثبتوها بخبر الواحد ، فإن زعموا أن ليس عموم البلوى فيها كعمومها فى الاحداث . فنقول فليس عموم البلوى فى اللمس والمس كعمومها فى خروج الاحداث ، فقد يمضى على الانسان مدة لا يلمس ولا يمس الذكر إلا فى حالة الحدث ، كما لا يفتصد ولا يحتجم إلا أحيانا ، فلا فرق . والجواب الثانى - وهو التحقيق - أن الفصد والحجامة ، وإن كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر ، فكيف أخفى حكمه حتى يؤدى إلى بطلان صلاة خلق كثير ؟ وإن لم يكن هو الأكثر فكيف وكل ذلك إلى الآحاد ، ولاسبب له إلا أن الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الأحكام ، بل كلفه اشاعة البعض ، وجوز له رد الخلق إلى خبر الواحد فى البعض ، كما جوز له ردهم إلى القياس فى قاعدة الربا ، وكان يسهل عليه أن يقول : لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم ، أو المكيل بالمكيل ، حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة فيجوز أن يكون ما تم به البلوى من جملة ما تقتضى مصلحة الخلق أن يردوا فيه إلى خبر الواحد ، ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكناً ، فيجب تصديقه . وليس علة الاشاعة عموم الحاجة أو ندورها ، بل علته التعبد والتكليف من الله ، وإلا فما يحتاج إليه كثير . كالفصد والحجامة ، كما يحتاج إليه الأكثر فى كونه شرعاً لا ينبغى أن يخفى ﴿ فان قيل ﴾ فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة ﴿ قلنا ﴾ إن طلبتم ضابطاً لجوازه عقلا فلاضابط ، بل لله تعالى أن يفعل فى تكليف رسوله من ذلك ما يشاء ، وإن أردتم وقوعه ؛ فانما يعلم ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا استقرينا السمعيات وجدناها أربعة أقسام : الأول القرآن وقد علمنا أنه عنى بالمبالغة فى اشاعته . الثانى مبانى الاسلام الخمس ، ككلمتى الشهادة ، والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، وقد أشاعه اشاعة اشترك فى معرفته العام والخاص . الثالث أصول المعاملات التى ليست ضرورية - مثل أصل البيع والنكاح - فان ذلك أيضاً قد تواتر ، بل كالطلاق ، والعتاق ، والاستيلاد والتدبير ، والكتابة ، فان هذا تواتر عند أهل العلم ، وقامت به الحجة القاطعة إما بالتواتر وإما بنقل الآحاد فى مشهد الجماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به ، لكن العوام لم يشاركوا العلماء فى العلم ، بل فرض العوام فيه القبول من العلماء . الرابع تفاصيل هذه الأصول فما يفسد الصلاة والعبادات ، وينقض الطهارة من اللمس ، والمس ، والقيء ، وتكرار

مسح الرأس ، فهذا الجنس منه ما شاع ، ومنه ما نقله الآحاد . ويجوز أن يكون مما تم به البلوى - فما نقله الآحاد ، فلا استحالة فيه ، ولا مانع ، فان ما أشاعه . كان يجوز أن لا يتعبد فيه بالاشاعة ، وما وكله إلى الآحاد كان يجوز أن يتعبد فيه بالاشاعة ، لكن وقوع هذه الأمور يدل على أن التعبد وقع كذلك ، فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى فى شىء من ذلك . هذا تمام الكلام فى الأخبار . والله أعلم .

الاصل الثالث من اصول الادلة الاجماع - وفيه أبواب:

الباب الأول : فى إثبات كونه حجة على منكريه

ومن حاول إثبات كون الاجماع حجة افتقر إلى تفهيم لفظ الاجماع أوّلا ، وبيان تصوره ثانياً ، وبيان إمكان الاطلاع عليه ثالثاً ، وبيان الدليل على كونه حجة رابعاً . أما تفهيم لفظ الاجماع فانما نعنى به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية ، ومعناه فى وضع اللغة الاتفاق والازماع ، وهومشترك بينهما ، فمن أزمع وصمم العزم على إمضاء أمر يقال : أجمع ، والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا ، وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى ، وللاتفاق فى غير أمر الدين ، لكن العرف خصص اللفظ . بماذ كرناه ، وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد ، وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواه على مذهبه ، إذ لم ير الاجماع حجة وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع ، فقال هو كل قول قامت حجته . أما الثانى وهو تصوره فدليل تصوره وجوده ، فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات خمس، وأن صوم رمضان واجب ، وكيف يمتنع تصوره والأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة ومعرّضون للعقاب بمخالفتها ؟ فكما لا يمتنع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعى فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار ﴿ فإن قيل ﴾ الأمة مع كثرتها ، واختلاف دواعيها فى الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف تتفق آراؤها ؟ فذلك محال منها ، كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلا فى يوم واحد ﴿ قلنا ﴾ لاصارف لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة ، ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق ، كيف وقد تصور إطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل ؟ فلم لا يتصوّر إطباق المسلمين على الحق ؟ والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشياء والدواعى والصوارف ومستند الاجماع فى الاكثر نصوص متواترة ، وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال ، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد . نعم هل يتصوّر الاجماع عن اجتهاد أو قياس ؟ ذلك فيه كلام سيأتى إن شاء الله . أما الثالث وهو تصور الاطلاع على الاجماع فقد قال قوم : لو تصور إجماعهم فمن الذى يطلع عليهم مع تفرقهم فى الأقطار ؟ فنقول : يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم إن كانوا عدداً يمكن لقاؤهم ، وإن لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعى منع قتل المسلم بالذمى ، وبطلان النكاح بلاولىّ ، ومذهب جميع النصارى التثليث ، ومذهب جميع المجوس التثنية ﴿ فإن قيل ﴾ مذهب أصحاب الشافعى وأبى حنيفة مستند إلى قائل واحد ، وهو الشافعى وأبوحنيفة ، وقول الواحد يمكن أن يعلم ، وكذلك مذهب النصارى يستند إلى عيسى عليه السلام . أما قول جماعة لا ينحصرون : كيف يعلم ؟ ﴿ قلنا ﴾ وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى أمور الدين يستند إلى مافهموه من محمد صلى الله عليه وسلم وسمعوه منه ، ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد فكما يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثانى إلى العشرة والعشرين ﴿ فان قيل ﴾ لعل أحداً منهم فى أسر الكفار و بلاد الروم ﴿ قلنا ﴾ تجب مراجعته ، ومذهب الأسير ينقل كمذهب غيره و يمكن معرفته ، فمن شك فى موافقته للآخرين لم يكن متحققاً للاجماع ﴿ فان قيل ﴾ فلو عرف مذهبه ربما يرجع عنه بعده ﴿قلنا﴾ لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع ، فانه يكون محجوجاً به

ولا يتصور رجوع جميعهم ، إذ يصير أحـد الاجماعين خطأ ، وذلك ممتنع بدليل السمع . أما الرابع وهو إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة وفيه الشأن كله ، وكونه حجة إنما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع : فلا يمكن إثبات الاجماع به ، وقد طمعوا فى التلقى من الكتاب ، والسنة ، والعقل وأقواها . السنة . ونحن نذكر المسالك الثلاثة :

المسلك الأول

التمسك بالكتاب ـ وذلك قوله تعالى « وكذلك جعلنا كم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس ـ الآية وقوله تعالى « وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » وقوله تعالى » « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » وقوله تعالى « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » . ومفهومه أن ما اتفقتم فيه فهو حق ، وقوله عزّ وجلّ « وإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول » مفهومه إن اتفقتم فهو حق : فهذه كلها ظواهر لا تنصّ على الغرض ، ، بل لا تدلّ أيضاً دلالة الظواهر . وأقواها قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين ، وهذا ما تمسك به الشافعى ، وقد أطنبنا فى كتاب « تهذيب الأصول » فى توجيه الأسولة على الآية ودفعها ، والذى نراه أن الآية ليست نصاً فى الغرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غـير سبيل المؤمنين فى مشايعته ، ونصرته ، ودفع الأعـداء عنه . نوله ما تولى ، فـكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين فى نصرته والذبّ عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى ، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم . فان لم يكن ظاهراً فهو محتمل ، ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ، ولم يجعل ذلك رفعاً للنص ، كما لو فسر المشاقة بالموافقة ، واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم

المسلك الثانى :

ـــ وهو الأقوى ـــ التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على الخطأ » وهذا من حيث اللفظ : أقوى وأدل على المقصود ، ولـكن ليس بالمتواتر ، كالـكتاب ، والـكتاب متواتر ، لـكن ليس بنص ، فطريق تقرير الدليل أن نقول : تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى فى عصمة هذه الأمة من الخطأ ، واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر ، وابن مسعود ، وأبى سعيد الخدرى ، وأنس بن مالك ، وابن عمر ، وأبى هريرة ، وحذيفة بن اليمان ، وغيرهم ممن يطول ذكره ، من نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على الضلالة » ، « ولم يكن الله ليجمع أمتى على الضلالة » . « وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيها » ، « ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم » ، « وأن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » وقوله صلى الله عليه وسلم « يد الله مع الجماعة » « ولا يبالى الله بشذوذ من شذّ » . « ولا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم » وروى « لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء » « ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه » « ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية » ـ وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة فى الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها ، بل هى مقبولة من موافقى الأمة ومخالفيها ، ولم تزل الأمة تحتج بها فى أصول الدين وفروعه « فان قيل » فما وجه الحجة ودعوى التواتر فى آحاد هذه الأخبار غير ممكن ، ونقل الآحاد لا يفيد العلم « قلنا » فى تقرير وجه الحجة طريقان : أحدهما أن ندعى العلم الضرورى

بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة ، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة وإن لم تتواتر آحادها ، وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى العلم بشجاعة علي ، وسخاوة حاتم ، وفقه الشافعي ، وخطابة الحجاج ، وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عائشة من نسائه ، وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم ، وإن لم تكن آحاد الأخبار فيها متواترة ، بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جردنا النظر اليه ، ولا يجوز على المجموع . وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال ، ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري . الطريق الثاني ، أن لا ندعي علم الاضطرار ، بل علم الاستدلال من وجهين : الأول أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافاً وإنكاراً إلى زمان النظام ، ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته ، مع اختلاف الطباع ، وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه . الوجه الثاني أن المحتجين بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة . ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به ، فأما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً ، حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل : كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند إلى خبر غير معلوم الصحة ؟ وكيف تذهل عنه جميع الأمة إلى زمان النظام فيختص بالتنبه له ؟ هذا وجه الاستدلال . وللمنكرين في معارضته ثلاث مقامات : الرد ، والتأويل ، والمعارضة ﴿ المقام الأول في الرد ﴾ وفيه أربعة أسولة (السؤال الأول) قولهم لعل واحداً خالف هذه الأخبار وردها ولم ينقل الينا ﴿ قلنا ﴾ هذا أيضا تحيله العادة إذ الاجماع أعظم أصول الدين ، فلو خالف فيه مخالف لعظم الأمر فيه واشتهر الخلاف إذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومسئلة الحرام وحد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التضليل والتبديع لمن أخطأ في نفيه وإثباته ، وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسة رتبته ، وخفي خلاف أكابر الصحابة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل أصلا (السؤال الثاني) قالوا قد استدللتم بالخبر على الاجماع ، ثم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر فهب أنهم أجمعوا على الصحة فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح ، وهل النزاع إلا فيه (قلنا) لا بل استدللنا على الاجماع بالخبر ، وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة له ، مع أن العادة تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة ، فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع ، والعادة أصل يستفاد منها معارف ، فان بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها ، وبها يعلم بطلان دعوى نص الامامة ، وايجاب صلاة الضحى ، وصوم شوال وأن ذلك لو كان لاستحال في العادة السكوت عنه (السؤال الثالث) قالوا بم تنكرون على من يقول : لعلهم أثبتوا الاجماع لا بهذه الاخبار بل بدليل آخر (قلنا) قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الأخبار في المنع من مخالفة الجماعة ، وتهديد من يفارق الجماعة ويخالفها ، وهذا أولى من أن يقال : لو كان لهم فيه مستند لظهر وانتشر ، فأنه قد نقل تمسكهم أيضاً بالآيات (السؤال الرابع) قولهم لما علمت الصحابة بصحة هذه الاخبار لم لم يذكروا طريق صحتها للتابعين حتى كان ينقطع الارتياب ويشاركونهم في العلم (قلنا) لأنهم علموا تعريفه عليه السلام عصمة هذه الأمة بمجموع قرائن وأمارات وتكريرات وألفاظ وأسباب دلت ضرورة على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة ، وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ، ولا تحيط بها العبارات ، ولو حكوها لتطرق إلى آحادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ، ويقع التسليم في العادة به ، فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية . (المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة : الأول قوله

صلى

صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتى على ضلالة» ينبىء عن الكفر والبدعة فلعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله «على الخطأ» لم يتواتر، وإن صح، فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر (قلنا) الضلال فى وضع اللسان لا يناسب الكفر، قال الله تعالى «ووجدك ضالا فهدى»، وقال تعالى - إخباراً عن موسى عليه السلام - فعلتها إذاً وأنا من الضالين» وما أراد من الكافرين، بل أراد من المخطئين - يقال: ضل فلان عن الطريق، وضل سعى فلان كل ذلك الخطأ كيف وقدفهم ضرورة من هذه الألفاظ تعظيم شأن هذه الأمة وتخصيصها بهذه الفضيلة، أما العصمة عن الكفر فقد أنعم بها فى حق على وابن مسعود وأبى وزيد على مذهب النظام، لأنهم ماتوا على الحق، وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا؟ فأى خاصية للأمة؟ فدل أنه أراد ما لم يعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب، ويعصم عنه الأمة تنزيلا لجميع الأمة منزلة النبى صلى الله عليه وسلم فى العصمة عن الخطأ فى الدين. أما فى غير الدين من إنشاء حرب، وصلح، وعمارة بلدة، فالعموم يقتضى العصمة للأمة عنه أيضاً، ولكن ذلك مشكوك فيه، وأمر الدين مقطوع بوجوب العصمة فيه، كما فى حق النبى صلى الله عليه وسلم، فانه أخطأ فى أمر تأبير النخل، ثم قال «أنتم أعرف بأمر دنياكم، وأنا أعرف بأمر دينكم». التأويل الثانى: قولهم غاية هذا أن يكون عاما يوجب العصمة عن كل خطأ، ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطأ من الشهادة فى الآخرة، أو ما يوافق النص المتواتر أو يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس (قلنا) لا ذاهب من الأمة إلى هذا التفصيل، إذ مادل من العقل على تجويز الخطأ عليهم فى شىء دل على تجويزه فى شىء آخر. وإذا لم يكن فارق لم يكن تخصيص بالتحكم دون دليل، ولم يكن تخصيص أولى من تخصيص، وقد ذم من خالف الجماعة وأمر بالموافقة، فلو لم يكن ما فيه العصمة معلوماً استحال الاتباع، إلا ان ثبت العصمة مطلقاً، وبه ثبتت فضيلة الأمة وشرفها، فأما العصمة عن البعض دون البعض، فهذا يثبت لكل كافر، فضلا عن المسلم، إذ ما من شخص يخطىء فى كل شىء - بل كل إنسان - فانه يعصم عن الخطأ فى بعض الأشياء. التأويل الثالث ان أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به إلى يوم القيامة، فجملة هؤلاء من أول الاسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطأ، بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبى صلى الله عليه وسلم فهو حق، إذ الأمة عبارة عن الجميع كيف والذين ماتوا فى زماننا هم من الأمة واجماع من بعدهم ليس إجماع جميع الأمة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينعقد بعدهم اجماع، وقبلنا من الأمة من خالف، وإن كان قدمات فكذلك إذا لم يوافقوا (قلنا) كما لا يجوز أن يراد بالأمة المجانين، والأطفال، والسقط والمجتن - وإن كانوا من الأمة - فلا يجوز أن يراد به الميت، والذى لم يخلق بعد، بل الذى يفهم قوم يتصور منهم اختلاف واجماع، ولا يتصور الاجماع والاختلاف من المعدوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة وذم من شذ عن الموافقة، فان كان المراد به ماذكروه، فانما يتصور الاتباع والمخالفة فى القيامة لا فى الدنيا، فيعلم قطعاً أن المراد به إجماع يمكن خرقه ومخالفته فى الدنيا، وذلك هم الموجودون فى كل عصر. أما إذا مات، فيبقى أثر خلافه، فان مذهبه لا يموت بموته، وسيأتى فيه كلام شاف ان شاء الله تعالى (المقام الثالث: المعارضة بالآيات والأخبار) أما الآيات - فبكل ما فيها منع من الكفر والردة والفعل الباطل، فهو عام مع الجميع، فان لم يكن ذلك ممكنا فكيف نهوا عنه؟ كقوله تعالى «وأن تقولوا على الله مالا تعلمون» «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر» «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وأمثال ذلك (قلنا) ليس ذلك نهياً لهم عن الاجتماع بل نهى للآحاد، وإن كان كل واحد على حياله داخلا فى النهى وإن سلم، فليس من شرط النهى وقوع المنهى عنه، ولا جواز وقوعه، فان الله تعالى علم أن جميع المعاصى لا تقع منهم، ونهاهم عن الجميع، وخلاف المعلوم غير واقع، وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم «لئن أشركت ليحبطن عملك» وقال «فلا تكونن من

الجاهلين » وقد علم أنه قد عصمه منهم ، وأن ذلك لايقع . وأما الأخبار ، فقوله عليه السلام « بدا الاسلام غريباً ، وسيعود غريباً كما بدا » وقوله عليه السلام « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يفشو الكذب ، حتى أن الرجل لايحلف وما يستحلف ، ويشهد وما يستشهد » وكقوله صلى الله عليه وسلم « لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتى » (قلنا) هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ، ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق . ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله ، وحتى يظهر الدجال » كيف ولا تجرى هذه الأخبار فى الصحة والظهور مجرى الأحاديث التى تمسكنا بها ؟

المسلك الثالث : التمسك بالطريق المعنوى

وبيانه أن الصحابة إذا قضوا بقضية ، وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع ، وإذا كثروا كثرة تنتهى إلى حد التواتر . فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب ، وتحيل عليهم الغلط حتى لايتنبه واحد منهم للحق فى ذلك ، وإلى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ ، فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العادة ، فان قضوا عن اجتهاده واتفقوا عليه : فيعلم أن التابعين كانوا يشددون النكير على مخالفيهم ، ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع فى غير محل القطع ، فلا يكون ذلك أيضاً إلا عن قاطع ، وإلا فيستحيل فى العادة أن يشذّ عن جميعهم الحق مع كثرتهم ، حتى لايتنبه واحد منهم للحق ، وكذلك نعلم أن التابعين لو أجمعوا على شىء أنكر تابعو التابعين على المخالف ، وقطعوا بالإنكار ، وهو قطع فى غير محل القطع ، فالعادة تحيل ذلك إلا عن قاطع . وعلى مساق هذا قالوا : لو رجع أهل الحل والعقد إلى عدد ينقص عن عدد التواتر ، فلا يستحيل عليهم الخطأ فى العادة ، ولا تعمد الكذب لباعث عليه ، فلا حجة فيه . وهذه الطريقة ضعيفة عندنا ، لأن منشأ الخطأ ، إما تعمد الكذب ، واما ظنهم ماليس بقاطع قاطعاً والأول غير جائز على عدد التواتر ، وأما الثانى فجائز فقد قطع اليهود ببطلان نبوّة عيسى ومحمد عليهما السلام ، وهم أكثر من عدد التواتر . وهو قطع فى غير محل القطع ، لكن ظنوا ماليس بقاطع قاطعاً . والمنكرون لحدوث العالم والنبوات والمرتكبون لسائر أنواع البدع والضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ، ويحصل الصدق بأخبارهم ، ولكن أخطؤا بالقطع فى غير محل القطع ، وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ، ولا تخصيص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام ﴿ فان قيل ﴾ هذا تمسك بالعادة ، وأنتم فى نصرة المسلك الثانى استروحتم إلى العادة ، وهذا عين الأول ﴿ قلنا ﴾ العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعاً ، وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر : أن يستند إلى محسوس ، والعادة تحيل الانقياد ، والسكوت عمن دفع الكتاب والسنة المتواترة باجماع دليله خبر مظنون غير مقطوع به . وكل ماهو ضرورى يعلم بالحس أو بقرينة الحال ، أو بالبديهة فمناهجه واحد ، ويتفق الناس على دركه ، والعادة تحيل الذهول عنه على أهل التواتر . وما هو نظرى فطرقه مختلفة فلا يستحيل فى العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه ، فهذا هو الفرق بين المسلكين ﴿ فان قيل ﴾ اعتمادكم فى هذا المسلك الثانى أن ما أجمعوا عليه حق ، وليس بخطأ ، فما الدليل على وجوب اتباعه ؟ وكل مجتهد مصيب للحق ، ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه ، والشاهد المزور مبطل ، ويجب على القاضى اتباعه فوجوب الاتباع شىء ، وكون الشىء حقا غيره ﴿ قلنا ﴾ أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع ، وأنه من الحق الذى يجب اتباعه وبحسب كونهم محقين فى قولهم يجب اتباع الاجماع ، ثم نقول : كل حق علم كونه حقا فالأصل فيه وجوب الاتباع ، والمجتهد يجب اتباعه الاعلى المجتهد الذى هو محقّ أيضا فقدّم حق حصل باجتهاده على ماحصل باجتهاد غيره فى حقه ، والشاهد المزوّر لو علم كونه مزوراً لم يتبع . ويدل عليه أيضاً ذمه من خالف الجماعة ، وأنه

ذكر هذا فى معرض الثناء على الأمة ، ولا يتحقق ذلك إلا بوجوب الاتباع ، وإلا فلا يبقى له معنى إلا أنهم محقون اذا أصابوا دليل الحق ، وذلك جائز فى حق كل واحد من أفراد المؤمنين - فليس فيه مدح وتخصيص البتة .

الباب الثانى : فى بيان أركان الاجماع

وله ركنان : المجمعون ، ونفس الاجماع

الركن الأول المجمعون

وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وظاهر هذا يتناول كل مسلم ، لكن لكل ظاهر طرفان واضحان فى النفى والاثبات ، وأوساط متشابهة : أما الواضح فى الاثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى ، فهو أهل الحل والعقد قطعا ، ولا بدّ من موافقته فى الاجماع . وأما الواضح فى النفى فالأطفال والمجانين والأجنة ، فانهم وإن كانوا من الأمة فنعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله «لاتجتمع أمتى على الخطأ» إلا من يتصور منه الوفاق والخلاف فى المسئلة بعد فهمها ، فلا يدخل فيه من لا يفهمها ، وبين الدرجتين العوامّ المكلفون ، والفقيه الذى ليس بأصولى ، والأصولى الذى ليس بفقيه ، والمجتهد الفاسق ، والمبتدع ، والناشىء من التابعين مثلا إذا قارب رتبة الاجتهاد فى عصر الصحابة فنرسم فى كل واحد مسئلة ﴿ مسئلة ﴾ يتصوّر دخول العوامّ فى الاجماع ، فان الشريعة تنقسم إلى ما يشترك فى دركه العوامّ والخواصّ - كالصلوات الخمس ، ووجوب الصوم ، والزكاة ، والحج ، فهذا مجمع عليه والعوام وافقوا الخواص فى الاجماع . وإلى ما يختص بدركه الخواص ، كتفصيل أحكام الصلاة ، والبيع ، والتدبير ، والاستيلاد ، فما أجمع عليه الخواصّ فالعوامّ متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحلّ والعقد لا يضمرون فيه خلافا أصلا ، فهم موافقون أيضا فيه . ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة ، كما أن الجند إذا حكموا جماعة من أهل الرأى والتدبير فى مصالحة أهل قلعة ، فصالحوهم على شىء ، يقال هذا باتفاق جميع الجند ، فاذاً كل مجمع عليه من المجتهدين ، فهو مجمع عليه من جهة العوامّ ، وبه يتم إجماع الأمة ﴿ فان قيل ﴾ فلو خالف عامى فى واقعة أجمع عليها الخواصّ من أهل العصر فهل ينعقد الاجماع دونه ؟ إن كان ينعقد ، فكيف خرج العامى من الأمة ؟ وإن لم ينعقد فكيف يعتدّ بقول العامى ؟ ﴿ قلنا ﴾ قد اختلف الناس فيه فقال قوم : لا ينعقد ، لأنه من الأمة ، فلا بدّ من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل . وقال آخرون - وهو الأصح - انه ينعقد بدليلين : أحدهما أن العامى ليس أهلا لطلب الصواب ، إذ ليس له آلة هذا الشأن ، فهو كالصبى والمجنون فى نقصان الآلة ، ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يتصوّر منه الاصابة لأهليته . والثانى - وهو الأقوى - أن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لاعبرة بالعوام فى هذا الباب أعنى خواصّ الصحابة وعوامهم ، ولأن العامى اذا قال قولا علم أنه يقول عن جهل ، وأنه ليس يدرى ما يقول ، وأنه ليس أهلا للوفاق والخلاف فيه . وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عامى عاقل ، لأن العاقل يفوّض ما لا يدرى إلى من يدرى فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أصلا ، ويدل على انعقاد الاجماع : أن العامى يعصى بمخالفته العلماء ، ويحرم ذلك عليه ، ويدل على عصيانه ما ورد من ذمّ الرؤساء الجهال اذا ضلوا وأضلوا بغير علم . وقوله تعالى «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» فردهم عن النزاع الى أهل الاستنباط ، وقد وردت أخبار كثيرة بايجاب المراجعة للعلماء ، وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى ، وهذا لا يدل على انعقاد الاجماع دونهم فانه يجوز أن يعصى بالمخالفة كما يعصى من يخالف خبر الواحد ، ولكن يمتنع وجود الاجماع لمخالفته والحجة فى الاجماع ، فاذا امتنع بمعصية أو بما ليس بمعصية . فلاحجة ، وإنما الدليل ما ذكرنا من قبل ﴿ مسئلة ﴾ اذا قلنا : لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم ، فربّ متكلم ونحوىّ ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة فى درك الأحكام فقال قوم : لا يعتدّ إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعى ، ومالك وأبى حنيفة ، وأمثالهم من الصحابة والتابعين ومنهم

من ضم الى الأئمة الفقهاء الحافظين لأحكام الفروع الناهضين بها ، لكن اخرج الأصولى الذى لايعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها . والصحيح أن الأصولى العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم ، وصيغة الأمر والنهى والعموم ، وكيفية تفهم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع ، بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الأحكام إذا أراد ، وإن لم يحفظ الفروع . والأصولى قادر عليه ، والفقيه الحافظ للفروع لايتمكن منه . وآية أنه لايعتبر حفظ الفروع أن العباس والزبير ، وطلحة ، وسعداً ، وعبدالرحمن بن عوف ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وأباعبيدة بن الجراح ، وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه للفتوى ، ولم يتظاهر بها تظاهر العبادلة ، وتظاهر على ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ كانوا يعتدون بخلافهم لو خالفوا . وكيف لا وكانوا صالحين للامامة العظمى ، ولا سيما لكون أكثرهم فى الشورى ، وما كانوا يحفظون الفروع ، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد ، لكن عرفوا الكتاب والسنة ، وكانوا أهلا لفهمهما . والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيض والوصايا ، فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق ، فلا يشترط حفظها ، فينبغى أن يعتد ، بخلاف الأصولى ، وبخلاف الفقيه المبرز ، لأنهما ذو آلة على الجملة يقولان مايقولان عن دليل . أما النحوى والمتكلم فلايعتد بهما ، لأنهما من العوام فى حق هذا العلم إلا أن يقع الكلام فى مسئلة تنبنى على النحو أو على الكلام ﴿فان قيل﴾ فهذه المسألة قطعية أم اجتهادية ؟ (قلنا) هى اجتهادية ولكن إذا جوزنا أن يكون قوله معتبراً صار الإجماع مشكوكا فيه عند مخالفته ، فلا يصير حجة قاطعة إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء . أما خلاف العوام فلايقع ، ولو وقع فهو قول باللسان ، وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول ، فبطلان قوله مقطوع به كقول الصبى ، فأما هذا فليس كذلك . (فان قيل) فاذا قلد الأصولى الفقهاء فيما اتفقوا عليه فى الفروع وأقر بأنه حق هل ينعقد الاجماع ؟ (قلنا) نعم : لأنه لامخالفة ، وقد وافق الأصولى جملة ، وإن لم يعرف التفصيل ، كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون فى باب الاستطاعة والعجز والأجسام والأعراض والضد والخلاف ، فهو صواب ، فيحصل الاجماع بالموافقة الجملية كما يحصل من العوام ، لأن كل فريق كالعامى بالاضافة إلى مالم يحصل علمه ، وإن حصل علماً آخر (مسئلة) المبتدع إذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه إذا لم يكفر ، بل هو كمجتهد فاسق . وخلاف المجتهد الفاسق معتبر ﴿ فان قيل ﴾ لعله يكذب فى إظهار الخلاف ، وهو لا يعتقده ﴿ قلنا لعله يصدق ولا بد من موافقته ، ولو لم نتحقق موافقته ، كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله فى مناظراته واستدلالاته . والمبتدع ثقة يقبل قوله ، فانه ليس يدرى أنه فاسق . أما إذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه ، وإن كان يصلى إلى القبلة ، ويعتقد نفسه مسلماً ، لأن الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة ، بل عن المؤمنين ، وهو كافر — وإن كان لايدرى أنه كافر — نعم : لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفيه على بطلان التجسيم مصيراً إلى أنهم كل الأمة دونه ، لأن كونهم كل الأمة موقوف على إخراج هذا من الأمة ، والاخراج من الأمة موقوف على دليل التكفير ، فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ماهو موقوف على تكفيره ، فيؤدى إلى إثبات الشىء بنفسه . نعم : بعد أن كفرناه بدليل عقلى — لو خالف فى مسئلة أخرى لم يلتفت إليه ، فلو تاب وهو مصر على المخالفة فى تلك المسئلة التى أجمعوا عليها فى حال كفره ، فلا يلتفت إلى خلافه بعد الاسلام ، لأنه مسبوق باجماع كل الأمة ، وكان المجمعون فى ذلك الوقت كل الأمة دونه ، فصار ، كما لو خالف كافر كافة الأمة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف ، فان ذلك لايلتفت إليه إلا على قول من يشترط انقراض العصر فى الاجماع ﴿ فان قيل ﴾ فلو ترك بعض الفقهاء الاجماع ، بخلاف المبتدع المكفر إذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر ، وظن أن الاجماع لاينعقد دونه — فهل يعذر من حيث إن الفقهاء لا يطلعون على معرفة مايكفر به من

التأويلات ؟ (قلنا) للمسئلة صورتان : احداهما أن يقول الفقهاء نحن لاندرى أن بدعته توجب الكفر أم لا ففى هذه الصورة لايعذرون فيه إذ يلزمهم مراجعة علماء الأصول ، ويجب على العلماء تعريفهم ، فاذا أفتوا بكفره فعليهم التقليد ، فان لم يقنعهم التقليد فعليهم السؤال عن الدليل ، حتى اذا ذكر لهم دليله فهموه لامحالة، لأن دليله قاطع ، فان لم يدركه فلا يكون معذوراً ، كمن لايدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، فانه لاعذر مع نصب الله تعالى الأدلة القاطعة . الصورة الثانية أن لايكون قد بلغته بدعته وعقيدته ، فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور فى خطئه ، وغير مؤاخذ به ، وكان الاجماع لم ينتهض حجة فى حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الناسخ لأنه غير منسوب الى تقصير بخلاف الصورة الأولى، فانه قادر على المراجعة والبحث فلاعذر له فى تركه فهو كمن قبل شهادة الخوارج وحكم بها ، فهو مخطىء ، لأن الدليل على تكفير الخوارج على علىّ وعثمان رضى الله عنهما والقائلين بكفرهما ، المعتقدين استباحة دمهما ومالهمـا ظاهر يدرك على القرب فلا يعذر من لا يعرفه بخلاف من حـكم بشهادة الزور وهو لا يعرف ، لأنه لا طريق له الى معرفة صدق الشـاهد ، وله طريق الى معرفة كفره ﴿ فان قيل ﴾ وما الذى يكفر به ؟ ﴿ قلنا ﴾ الخطب فى ذلك طويل، وقد أشرنا الى شىء منه فى كتاب « فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » والقدر الذى نذكره الآن أنه يرجع إلى ثلاثة أقسام : الأول ما يكون نفس اعتقاده كفراً كإنكار الصانع ، وصفاته ، وجحد النبوة . الثانى ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله ، ويلزمه إنكار ذلك من حيث التناقض . الثالث ما ورد التوقيف بأنه لا يصدر إلا من كافر ، كعبادة النيران ، والسجود للصنم ، وجحد سورة من القرآن ، وتكذيب بعض الرسل ، واستحلال الزنا والخمر ، وترك الصلاة وبالجملة إنكار ماعرف بالتواتر والضرورة من الشريعة ﴿ مسئلة ﴾ قال قوم لا يعتدّ باجماع غير الصحابة وسنبطله وقال قوم : يعتدّ باجماع التابعين بعد الصحابة ، ولـكن لا يعتد بخلاف التابعى فى زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه، وهذا فاسد مهما بلغ التابعى رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع ، لأنه من الأمة فاجماع غيره لايكون اجماع جميع الأمة، بل اجماع البعض والحجة فى اجماع الـكل. نعم لو أجمعوا، ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع، فليس له الآن أن يخالف ، كمن أسلم بعد تمام الاجماع، ويدل عليه قوله تعالى « وما اختلفتم فيه من شىء فحـكمه الى الله » وهذا مختلف فيه، ويدل عليه اجماع الصحابة على تسويغ الخلاف للتابعى ، وعدم إنكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف ، كيف وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله ــ كعلقمة والاسود وغيرهما ــ كانوا يفتون فى عصر الصحابة . وكذا الحسن البصرى وسعيد بن المسيب ، فـكيف لا يعتدّ بخلافهم ؟ وعلى الجملة فلا يفضل الصحابى التابعى إلا بفضيلة الصحبة ، ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الاجماع لسقط قول الأنصار بقول المهاجرين ، وقول المهاجرين بقول العشرة ، وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة ، وقولهم بقول أبى بكر وعمر رضي الله عنهم (فان قيل) روى عن عائشة رضى الله عنها أنها أنـكرت على أبى سلمة بن عبد الرحمن مجاراة الصحابة ، وقالت « فروج يصقع مع الديكة (قلنا) ما ذكرناه مقطوع به ، ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم إلا بقول الآحاد ، وان ثبت ، فهو مذهبها ، ولا حجة فيه ، ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق إجماعهم عليه ، أو لعلها أنكرت عليه خلافه فى مسئلة لاتحتمل الاجتهاد فى اعتقادها، كما أنكرت على زيد بن أرقم فى مسئلة العينة ، وظنت أن وجوب حسم الذريعة قطعى. ﴿واعلم﴾ أن هذه المسئلة يتصور الخلاف فيها مع من توافق على أن إجماع الصحابة يندفع بمخالفة واحد من الصحابة . أما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الأكثر بالأقل كيفما كان، فلا يختص كلامه بالتابعى ﴿مسئلة﴾ الاجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل، وقال قوم: هو حجة وقال قوم: إن بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع على الاجماع، وإن نقص فلا يندفع . والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها ، وليس هذا إجماع الجميع بل هو

مختلف فيه ، وقد قال تعالى « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » ﴿فان قيل﴾ قد تطلق الأمة ويراد بها الاكثر ـ كما يقال : بنوتميم يحمون الجار ويكرمون الضيف، ويراد الأكثر ﴿ قلنا ﴾ من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ، ولا يجوز التخصيص بالتحكم ، بل بدليل وضرورة ، ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الأقل ، وعند ذلك لا يتميزالبعض المراد عما ليس بمراد ، ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت أخبار تدل على قلة أهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم « وهم يومئذ الأقلون» وقال صلى الله عليه وسلم «سيعود الدين غريباً كما بدا غريباً » ،وقال تعالى « أكثرهم لا يعقلون» وقال تعالى « وقليل من عبادى الشكور » وقال تعالى « كم من فئة قليلة ـ الآية » وإذا لم يكن ضابط ولا مرد ، فلا خلاص إلا باعتبار قول الجميع (الدليل الثانى) إجماع الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد. فكم من مسئلة قد انفرد فيها الآحاد بمذهب كانفراد ابن عباس بالعول، فانه أنكره ﴿ فان قيل ﴾ لا ، بل أنكروا على ابن عباس القول بتحليل المتعة ، وأن الربا فى النسيئة ، وأنكرت عائشة على ابن أرقم مسئلة العينة ، وأنكروا على أبى موسى الأشعرى قوله : النوم لا ينقض الوضوء ، وعلى أبى طلحة القول بأن أكل البرد لا يفطر ، وذلك لا لانفرادهم به ﴿ قلنا ﴾ لا ، بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم ، أو لمخالفتهم أدلة ظاهرة قامت عندهم ، ثم نقول هب أنهم أنكروا انفراد المنفرد ، والمنفرد منكر عليهم انكارهم ، ولا ينعقد الاجماع ، فلا حجة فى انكارهم مع مخالفة الواحد . ولهم شبهتان : ﴿ الشبهة الأولى ﴾ قولهم قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم ، فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن أنفسهم لبلوغهم عدد التواتر ؟ وعن هذا قال قوم عدد الأقل إلى أن يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع ، وهذا فاسد من ثلاثة أوجه : الأول أن صدق الأكثر ـ وإن علم ـ فليس ذلك صدق جميع الأمة واتفاقهم ، والحجة فى اتفاق الجميع ، فسقطت الحجة ، لأنهم ليسوا كل الأمة . الثانى إن كذب الواحد ليس بمعلوم ، فلعله صادق ، فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين إن كان صادقا . الثالث أنه لا نظر إلى ما يضمرون ، بل التعبد متعلق بما يظهرون ، فهو مذهبهم وسبيلهم ، لا ما أضمروه ﴿ فان قيل ﴾ فهل يجوز أن تضمر الأمة خلاف ما تظهر ؟ ﴿ قلنا ﴾ ذلك ان كان إنما يكون عن تقية والجاه ، وذلك يظهر ويشتهر ، وإن لم يشتهر فهو محال ، لأنه يؤدى إلى اجتماع الأمة على ضلالة وباطل وهو ممتنع بدليل السمع ﴿ الشبهة الثانية ﴾ ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة ، وهو منهى عنه ، فقد ورد ذم الشاذ ، وأنه كالشاذ من الغنم عن القطيع ﴿قلنا﴾ الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ، ومن دخل فى الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ . أما الذى لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذاً ﴿ فان قيل ﴾ فقد قال عليه السلام « عليكم بالسواد الأعظم ، فان الشيطان مع الواحد ، وهو عن الاثنين أبعد » ﴿ قلنا ﴾ أراد به الشاذ الخارج على الامام بمخالفة الأكثر على وجه يثير الفتنة . وقوله وهو عن الاثنين أبعد : أراد به الحث على طلب الرفيق فى الطريق ، ولهذا قال عليه السلام « والثلاثة ركب » وقد قال بعضهم : قول الأكثر حجة ، وليس بإجماع ، وهو متحكم بقوله إنه حجة ، إذ لا دليل عليه . وقال بعضهم مرادى به أن اتباع الأكثر أولى (قلنا) هذا يستقيم فى الاخبار ، وفى حق المقلد إذا لم يجد ترجيحا بين المجتهدين سوى الكثرة ، وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الأكثر لأنه إن خالفه واحد لم يلزمه اتباعه ، وإن انضم إليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع (مسئلة) قال مالك : الحجة فى إجماع أهل المدينة فقط ، وقال قوم : المعتبر إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة ، والمصرين : الكوفة والبصرة . وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جمعت فى زمن الصحابة أهل الحل والعقد، فان أراد مالك أن المدينة هى الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جمعت، وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير ، وليس ذلك بمسلم ، بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ، ولا بعدها بل

مازالوا متفرقين فى الأسفار والغزوات والأمصار ، فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول : عمل أهل المدينة حجة ، لأنهم الأكثرون ، والعبرة بقول الأكثرين — وقد أفسدناه — أو يقول : يدل اتفاقهم فى قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع ، فان الوحى الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم ، إذلا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر أو فى المدينة ، لكن يخرج منها قبل نقله ، فالحجة فى الاجماع ، ولا إجماع . وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها فى كتاب « تهذيب الأصول » ولاحاجة إليها هنا ، وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها ، وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكناهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم . وقد قال قوم : الحجة فى اتفاق الخلفاء الأربعة ، وهو تحكم لادليل عليه إلا ماتخيله جماعة فى أن قول الصحابى حجة ، وسيأتى فى موضعه (مسئلة) اختلفوا فى أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر ؟ أما من أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط ، والذين أخذوه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط ذلك ، لأنه إذا نقص عددهم فنحن لانعلم إيمانهم بقولهم فضلا عن غيره — وهذا فاسد من وجهين : أحدهما أنه يعلم إيمانهم لا بقولهم ، لكن بقوله صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله ، وحتى يظهر الدجال » فاذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق . الثانى أنا لم نتعبد بالباطن ، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ظاهراً ، إذ لاوقوف على الباطن ، وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهذا على أنهم صادقون ، لأن الله تعالى لايتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به (فان قيل) كيف يتصور رجوع عدد المسلمين إلى مادون عدد التواتر ؟ وذلك يؤدى إلى انقطاع التكليف ، فان التكليف يدوم بدوام الحجة ، والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحديه بالنبوة ، والكفار لايقومون بنشر أعلام النبوة . بل يجتهدون فى طمسها ، والسلف من الأئمة مجمعون على دوام التكليف إلى القيامة ، وفى ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام ، وفى نقصان عدد التواتر ما يؤدى إلى الاندراس ، وإذا لم يتصور وجود هذه الحادثة ، فكيف نخوض فى حكمها ؟ ﴿قلنا﴾ يحتمل أن يقال ذلك ممتنع لهذه الأدلة ، وإنما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد إلى مادون عدد التواتر ، وان قطعنا بأن قول العوام لايعتبر فتدوم أعلام الشرع بتواتر العوام ، ويحتمل أن يقال يتصور وقوعها ، والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار ، فيتحدثون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ، ووجود معجزته ، وان لم يعترفوا بكونها معجزة أو يخرق الله تعالى العادة ، فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجة ، بل نقول : قول القليل مع القرائن المعلومة فى مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة ، فبجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظاً ﴿ فان قيل ﴾ فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد ، فلو رجع إلى واحد ، فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة ؟ ﴿ قلنا ﴾ إن اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولا وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو إجماع الأمة ، فيكون حجة إذ لولم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطأ ، وإن لم نلتفت إلى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع ، إذ يستدعى ذلك عدداً بالضرورة حتى يسمى إجماعاً ، ولا أقل من اثنين أو ثلاثة ، وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر اجماع من بعد الصحابة فاما من لايقول إلا باجماع الصحابة فلا يلزمه شىء من ذلك ، لأن الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر (مسئلة) ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر الى أنه لاحجة فى اجماع من بعد الصحابة وهو فاسد ، لأن الأدلة الثلاثة على كون الاجماع حجة أعنى الكتاب والسنة ، والعقل لاتفرق بين عصر وعصر ، فالتابعون اذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين . ويستحيل — بحكم العادة — أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذه من

العادة ، ولهم شبهتان أضعفهما قولهم الاعتماد على الخبر والآية وهوقوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يتناول الذين نعتوا بالايمان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المعدوم لايوصف بالايمان ، ولايكون له سبيل . وقوله عليه السلام « لاتجتمع أمتي على الخطأ » يتناول أمته الذين آمنوا به وتصوروا اجماعهم واختلافهم — وهم الموجودون — وهذا باطل ، اذ يلزم على مساقه أن لا ينعقد إجماع بعد موت سعد بن معاذ وحمزة ، ومن استشهد من المهاجرين والأنصار ممن كانوا موجودين عند نزول الآية ، فان اجماع من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين وكل الأمة ويلزم أن لايعتد ، بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكملت آلته بعد ذلك . وقد أجمعنا وإياهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لايحسم باب الاجماع ، بل إجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكم من صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية . الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين ، وإجماع جميع الأمة ، وليس التابعون جميع الأمة فان الصحابة وان ماتوا لم يخرجوا بموتهم عن الأمة ، ولذلك لو خالف واحد من الصحابة إجماع التابعين لايكون قول جميع الأمة ، ولايحرم الأخذ بقول الصحابي ، فاذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع اجماع التابعين فعدم وفاقهم أيضاً يدفع لأنهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الأمة . قالوا وقياس هذا يقتضى أن لايثبت وصف الكلية أيضاً للصحابة ، بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم الى القيامة ، فانهم كل الأمة ، لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع الا في القيامة ، فثبت أن وصف الكلية إنما هو لمن دخل في الوجود دون من لم يدخل فلاسبيل الى إخراج الصحابة من الجملة . وعند ذلك لايثبت وصف كلية الأمة للتابعين . والجواب أنه كما بطل على القطع الالتفات الى اللاحقين بطل الالتفات الى الماضين — ولولا ذلك لما تصوّر إجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة والتابعين ، ولا بعد أن استشهد حمزة . وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس ذلك إلا لأن الماضي لايعتبر ، والمستقبل لاينتظر ، وأنّ وصف كلية الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت ، وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال : قوم يصير قول الصحابي مهجوراً ، لأنهم كل الأمة وان سلمنا — وهو الصحيح — فنقول : ان اتفقوا على وفق قوله انعقد الاجماع ، اذ موافقته ان لم تقو الاجماع فلا تقدح فيه ، وان أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجوراً حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته ، لأنه بعد أن أفتى في المسئلة : فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة ، بل فتوى البعض (فان قيل) ان ثبت نعت الكلية للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراما وان قال به صحابي قبلهم . وان لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لاتقوم الحجة باجماعهم ولايحرم خلافهم ، اذ خلاف بعض الأمة ليس بحرام ، أما أن تكون كلية الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض ، وجمع بين النفي والاثبات (قلنا) ليس بمتناقض ، لأن الكلية إنما تثبت بالاضافة الى المسئلة التي خاضوا فيها ، فاذا نزلت مسئلة بعد الصحابة . فالتابعون فيها كل الأمة اذا أجمعوا فيها ، أما ماأفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لاينقطع بموته . وهذا كالصحابي اذا مات بعد الفتوى وأجمع الباقون على خلافه لايكون ذلك إجماعا من الأمة ولومات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الاجماع على كل مذهب ، وتكون الكلية حاصلة بالاضافة (فان قيل) إن كان في الأمة غائب لاينعقد الاجماع دونه ، وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولافتوى فيها ، لكن نقول لو كان حاضراً لكان له قول فيها — فلابدّ من موافقته — فليكن الميت قبل التابعين كالغائب (قلنا) يبطل بالميت الأول من الصحابة ، فان الاجماع انعقد دونه ولو كان غائباً لم ينعقد لأن الغائب في الحال ذى مذهب ورأى بالقوة فتمكن موافقته ومخالفته ، فيحتمل أن يوافق أويخالف اذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت ، فانه لايتصور في حقه خلاف أو وفاق لابالقوة ، ولا

بالفعل

بالفعل بل المجنون والمريض الزائل العقل والطفل لاينتظر، لانه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف (فان قيل) فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة اذا نقل، فان لم ينقل فلعله خالف، ولكن لم ينقل إلينا فلا يستيقن اجماع كل الأمة (قلنا) يبطل بالميت الاول من الصحابة، فان إمكان خلافه لايكون كحقيقة خلافه. وهذا التحقيق وهو أنه لوفتح باب الاحتمال لبطلت الحجج إذ ما من حكم إلا ويتصور تقدير نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل إلينا فيبطل إجماع الصحابة لاحتمال أن واحداً منهم أضمر المخالفة، وإنما أظهر الموافقة لسبب، ويرد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذباً. وإذا عرف الاجماع وانقرض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت، وإن لم ينقل إلينا فيبطل الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر ﴿ فان قيل ﴾ إن الأصل عدم النسخ وعدم الرجوع ﴿ قلنا ﴾ والأصل عدم خوضه فى الواقعة، وعدم الخلاف والوفاق جميعاً. ومع أن الأصل العدم فالاحتمال لا ينتفى، وإذا ثبت الاحتمال حصل الشك، فيصير الاجماع غير مستيقن مع الشك، ولكن يقال : لايندفع الاجماع بكل شك (فان قيل) فى مسئلة تجويز النسخ وتجويز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة، وإنما الشك فى دوامها، وههنا الشك فى أصل الاجماع، لأن الاجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم، ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف، فاذا شككنا فى انتفاء الخلاف شككنا فى الكلية فشككنا فى الاجماع (قلنا) لا، بل نعت الكلية حاصل للتابعين، وإنما ينتفى بمعرفة الخلاف، فاذا لم يعرف بقيت الكلية، وما ذكروه يضاهى قول القائل : الحجة فى نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه، فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا فى الحجة، والحجة الاجماع المنقرض عليه العصر، فاذا شككنا فى الرجوع فقد شككنا فى الحجة، وكذلك القول فى قول الميت الأول من الصحابة فانا لا نقول : صار كلية الباقين مشكوكا فيها. هذا تمام الكلام فى الركن الأول.

الركن الثانى فى نفس الإجماع

ونعنى به : اتفاق فتاوى الأمة فى المسئلة فى لحظة واحدة انقرض عليه العصر، أو لم ينقرض أفتوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقاً صريحاً، وتمام النظر فى هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق، وأن انقراض العصر ليس بشرط، وأن الاجماع قد ينعقد عن اجتهاد، فهذه ثلاث مسائل ﴿مسئلة﴾ إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع ولا ينسب إلى ساكت قول. وقال قوم : إذا انتشر وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع، وشرط قوم انقراض العصر على السكوت، وقال قوم هو حجة، وليس باجماع. وقال قوم ليس بحجة ولا إجماع، ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد فى المسئلة. والمختار أنه ليس بإجماع، ولا حجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد فى المسئلة - إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا، وجواز الأخذ به عند السكوت. والدليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقوله الصريح الذى لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت متردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب : الأول أن يكون فى باطنه مانع من إظهار القول، ونحن لا نطلع عليه، وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته. الثانى أن يسكت، لأنه يراه قولا سائغا لمن أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه. الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، فلا يرى الانكار فى المجتهدات أصلا، ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية، فاذا كفاه من هو مصيب سكت، وإن خالف اجتهاده. الرابع أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر فرصة الإنكار، ولا يرى البدار مصلحة لعارض من

العوارض ينتظر زواله ، ثم يموت قبل زوال ذلك العارض ، أو يشتغل عنه . الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه ، وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس فى سكوته عن إنكار العول فى حياة عمر كان رجلا مهيباً فهبته . السادس أن يسكت ، لأنه متوقف فى المسئلة ، لأنه بعد فى مهلة النظر . السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الانكار ، وأغناه عن الاظهار ، ثم يكون قد غلط فيه ، فترك الانكار عن توهم ، إذ رأى الانكار فرض كفاية ، وظن أنه قد كفى ، وهو مخطىء فى وهمه ﴿ فان قيل ﴾ لو كان فيه خلاف لظهر ﴿ قلنا ﴾ لو كان فيه وفاق لظهر ، فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مثله فى ظهور الخلاف ، وبهذا يبطل قول الجبائى حيث شرط انقراض العصر فى السكوت ـ إذ من العوارض المذكورة ما يدوم إلى آخر العصر . أما من قال هو حجة ، وإن لم يكن إجماعاً فهو تحكم لأنه قول بعض الأمة ، والعصمة إنما تثبت للكل فقط ﴿ فان قيل ﴾ نعلم قطعاً أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسئلة ، فنقل إليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقين كانوا لايجوّزون العدول عنه ، فهو إجماع منهم على كونه حجة ﴿ قلنا ﴾ هذا إجماع غير مسلم ، بل لم يزل العلماء مختلفين فى هذه المسئلة ، ويعلم المحصلون أن السكوت متردد ، وأن قول بعض الأمة لا حجة فيه ﴿ مسئلة ﴾ إذا اتفقت كلمة الأمة ولو فى لحظة انعقد الاجماع ، ووجبت عصمتهم عن الخطأ . وقال قوم : لا بدّ من انقراض العصر وموت الجميع ، وهذا فاسد ، لأن الحجة فى اتفاقهم لا فى موتهم ، وقد حصل قبل الموت ، فلا يزيده الموت تأكيداً . وحجة الاجماع الآية ، والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر ﴿ فان قيل ﴾ ما داموا فى الاحياء فرجوعهم متوقع وفتواهم غير مستقرة ﴿ قلنا ﴾ والكلام فى رجوعهم فإنا لا نجوّز الرجوع من جميعهم ، إذ يكون أحد الإجماعين خطأ ، وهو محال . أما بعضهم فلا يحل له الرجوع لأنه برجوعه خالف إجماع الأمة التى وجبت عصمتها عن الخطأ نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ، ويكون به عاصياً فاسقا ، والمعصية تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع ﴿ فان قيل ﴾ كيف يكون مخالفا للإجماع و بعد مانم الاجماع ، وإنما يتم بانقراض العصر (قلنا) ان عنيتم به أنه لا يسمى إجماعاً فهو بهت على اللغة والعرف ، وان عنيتم أن حقيقته لم تتحقق فما حده وما الاجماع إلا اتفاق فتاويهم ، والاتفاق قد حصل ، وما بعد ذلك استدامة للاتفاق ، لا اتمام للاتفاق ثم نقول : كيف يدعى ذلك ، ونحن نعلم أن التابعين فى زمان بقاء أنس بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يحتجون باجماع الصحابة ، ولم يكن جواز الاحتجاج بالاجماع مؤقتاً بموت آخر الصحابة ، ولهذا قال بعضهم يكفى موت الأكثر وهو تحكم آخر لامستند له . ثم نقول : هذا يؤدى إلى تعذر الاجماع فانه ان بقى واحد من الصحابة جاز للتابعى أن يخالف إذ لم يتم الاجماع ، وما دام واحد من عصر التابعين أيضا لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتابعى التابعين الخلاف ، وهذا خبط لا أصل له . ولهم شبه : (الشبهة الأولى) قولهم إنه ربما قال بعضهم : ماقاله عن وهم وغلط فيتنبه له ، فكيف يحجر عليه فى الرجوع عن الغلط ؟ وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجرى فى ساعة واحدة (قلنا) وبان يموت من أين يحصل أمان من غلطه ؟ وهل يؤمن من الغلط إلا دلالة النص على وجوب عصمة الأمة . وأما إذا رجع وقال : تبينت أنى غلطت ، فنقول : إنما يتوهم عليك الغلط إذا انفردت ، وأما ماقلته فى موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ . فان قال : تحققت أنى قلت ماقلته عن دليل كذا ، وقد انكشف لى خلافه قطعا فنقول انما أخطأت فى الطريق ، لافى نفس المسئلة ، بل موافقة الأمة تدل على أن الحكم حق وان كنت فى طريق الاستدلال مخطئا (الشبهة الثانية) أنهم ربما قالوا عن اجتهاد وظن ، ولا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يرجع ، وإذا جاز الرجوع دل أن الاجماع لم يتم (قلنا) لا حجر على المجتهد فى الرجوع إذا انفرد باجتهاده أما ماوافق فيه اجتهاده اجتهاد الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ، ويجب كونه حقا والرجوع عن

الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) أنه لو مات المخالف لم تصر المسئلة اجماعا بموته ، والباقون هم كل الأمة لكنهم فى بعض العصر ، فلذلك لايصير مذهب المخالف مهجوراً فان كان العصر لايعتبر فليبطل مذهب المخالف (قلنا) قال قوم يبطل مذهبه ويصير مهجوراً ، لأن الباقين هم كل الأمة فى ذلك الوقت ، وهو غير صحيح عندنا ، بل الصحيح أنهم ليسوا كل الأمة بالاضافة إلى تلك المسئلة التى أفتى فيها الميت ، فإن فتواه لاينقطع حكمها بموته ، وليس هذا للعصر ، فانه جار فى الصحابى الواحد إذا قال قولا وأجمع التابعون فى جميع عصرهم على خلافه ، فقد بينا أنه لايبطل مذهبه ، لأنهم ليسوا كل الأمة بالاضافة إلى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ماروى عن علىّ رضى الله عنه أنه قال : اجتمع رأيى ورأى عمر على منع بيع أمهات الأولاد ، وأنا الآن أرى بيعهن ، فقال عبيدة السلمانى : رأيك فى الجماعة أحبّ إلينا من رأيك فى الفرقة (قلنا) لو صحّ إجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا يدلّ من مذهب على علىّ اشتراط انقراض العصر ، ولو ذهب إلى هذا صريحا : لم يجب تقليده ، كيف ولم يجتمع إلا رأيه ورأى عمر كما قال ؟ وأما قول عبيدة رأيك فى الجماعة مأراد به موافقة الجماعة إجماعاً ، وإنما أراد به : أن رأيك فى زمان الألفة والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب إلينا من رأيك فى الفتنة والفرقة ، وتفرق الكلمة ، وتطرق التهمة إلى علىّ فى البراءة من الشيخين رضى الله عنهم ، فلا حجة فيما ليس صريحا فى نفسه (مسئلة) يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ، ويكون حجة . وقال قوم : الخلق الكثير لايتصوّر اتفاقهم فى مظنة الظن ، ولو تصور لكان حجة . وإليه ذهب ابن جرير الطبرى ؛ وقال قوم : هو متصور وليس بحجة ، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ، ولا يحرمه . والمختار أنه متصور ، وأنه حجة ، وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد فى مظنة الظن ؟ (قلنا) هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال . وأما الظن الأغلب فيميل إليه كل واحد ، فأىّ بعد فى أن يتفقوا على أن النبيذ فى معنى الخمر فى الاسكار ؟ فهو فى معناه فى التحريم ، كيف وأكثر الاجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد صحت عند المحدثين ، والاحتمال يتطرق إليها ؟ كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوّة وفيهما من الشبه ماهو أعظم جذباً لأكثر الطباع من الاحتمال الذى فى مقابلة الظن الاظهر ؟ وقد أجمعت على أبطال النبوّة مذاهب باطلة ، ليس لها دليل قطعى ولا ظنى ، فكيف لايجوز الاتفاق على دليل ظاهر ، وظنّ غالب ؟ ويدل عليه جواز الاتفاق عن اجتهاد لابطريق القياس ، كالاتفاق على جزاء الصيد ، ومقدار أرش الجناية ، وتقدير النفقة ، وعدالة الأئمة والقضاة ، وكل ذلك مظنون وإن لم يكن قياساً : ولهم شبه : (الأولى) قولهم : كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعها وتفاوت أفهامها فى الذكاء والبلادة على مظنون ؟ (قلنا) إنما يمتنع مثل هذا الاتفاق فى زمان واحد وساعة معينة ، لأنهم فى مهلة النظر قد يختلفون ؛ أما فى أزمنة متمادية فلا يبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة ، ويقررون ذلك عند ذوى البلادة فيقبلونه منهم ويساعدون عليه . وأهل هذا المذهب قد جوزوا الاجماع على نفى القياس وإبطاله مع ظهور أدلة صحته ، فكيف يمتنع الاجماع على هذا ؟ (الشبهة الثانية) قولهم : كيف تجتمع الأمة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه (قلنا) إنما يفرض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه ، والخلاف حدث بعدهم ، وإن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس إلى القياس ، والمنكرون له إلى اجتهاد ظنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس ؛ إذ قد يتوهم غير العموم عموماً ، وغير الأمر أمراً ، وغير القياس قياساً . وكذا عكسه (الشبهة الثالثة) قولهم : إن الخطأ فى الاجتهاد جائز ، فكيف تجتمع الأمة على مايجوز فيه الخطأ ؟ وربما قالوا : الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد ، فلو انعقد الاجماع عن قياس لحرمت المخالفة التى هى جائزة بالاجماع ، ولتناقض الاجماعان (قلنا) إنما يجوز الخطأ فى اجتهاد ينفرد به الآحاد . أما اجتهاد الأمة المعصومة ، فلا يحتمل الخطأ ، كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه ، فانه لايجوز خلافه لثبوت عصمته ، فكذا عصمة الأمة من غير فرق ،

الباب الثالث فى حكم الاجماع

وحكمة وجوب الاتباع ، وتحريم المخالفة ، والامتناع عن كل ماينسب الأمة إلى تضييع الحق ، والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يتهذب برسم مسائل (مسئلة) إذا اجتمعت الأمة فى المسئلة على قولين كحكمهم مثلا فى الجارية المشتراة إذا وطئها المشترى ثم وجد بها عيباً ، فقد ذهب بعضهم إلى أنها يردّ مع العقر ، وذهب بعضهم الى منع الرد ، فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الردّ مجانا خرقا للاجماع عند الجماهير إلا عنـد شذوذ من أهل الظاهر ، والشافعى إنما ذهب إلى الردّ مجانا لأن الصحابة بجملتهم لم يخوضوا فى المسألة ، وإنمـا نقل فيها مذهب بعضهم ، فلو خاضوا فيها بجملتهم ، واستقر رأى جميعهم على مذهبين : لم يجز احداث مذهب ثالث . ودليله أنه يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق ، إذ لا بدّ للمذهب الثالث من دليل ، ولابدّ من نسبة الأمة إلى تضييعه ، والغفلة عنـه وذلك محال . ولهم شبه ﴿ الشبهة الأولى ﴾ قولهم إنهم خاضوا خوض مجتهدين ، ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث ﴿ قلنا ﴾ وإذا اتفقوا على قول واحـد عن اجتهاد فهو كذلك ، ولم يجز خـلافهم ، لأنه يوجب نسبتهم إلى تضييع الحق والغفلة عن دليـله فكذلك ههنا ﴿ الشبهة الثانية ﴾ قولهم : إنه لو استدل الصحابة بدليل أو علة لجاز الاستدلال بعلة أخرى ؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانها ، فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه ﴿ قلنا ﴾ فليجز خلافهم إذا اتفقوا عن اجتهاد ، إذ يجوز التعليل بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه ، لـكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة ، بل يكفيهم معرفة الحق بدليـل واحد ، فليس فى احـداث علة أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق ، وفى مخالفتهم فى الحـكم إذا اتفقوا نسبة إلى التضييع، فـكذلك إذا اختلفوا على قولين ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ أنه لو ذهب بعض الصحابة إلى أن اللمس والمسّ ينقضان الوضوء ، وبعضهم إلى أنهما لا ينقضان الوضوء ولم يفرق واحد بينهما ، فقال تابعى : ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزاً ، وإن كان قولا ثالثا ﴿ قلنا ﴾ لأن حكمه فى كل مسئلة يوافق مذهب طائفة ، وليس فى المسئلتين حكم واحد ، وليست التسوية مقصودة ، ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليـه لم يجز الفرق ، وإذا فرقوا بين المسئلتين واتفقوا على الفرق قصـداً امتنع الجمع . أما إذا لم يجمعوا ، ولم يفرقوا فلا يلتئم حكم واحـد من مسئلتين ، بل نقول ــ صريحاً ــ لا يخلو إنسان عن معصية وخطأ فى مسئلة فالأمة مجتمعة على المعصية والخطأ ، وكل ذلك ليس بمحال إنمـا يستحيل الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام « لا تزال طائفة من أمتى على الحق » فلهذا نقول : يجوز أن تنقسم الأمة فى مسئلتين إلى فرقتـين ، وتخطىء فرقة فى مسئلة ، والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها ، والقائمون بالحق يخطئون فى المسئلة الأخرى ، ويقوم بالحق فيها المخطئون فى المسئلة الأولى ، حتى يقول مثلا أحد شطرى الأمة القياس ليس بحجة ، والخوارج مبطلون . ويقول فريق آخر : القياس حجة ، والخوارج محقون ، فيشملهم الخطأ ، ولـكن فى مسئلتين ، فلا يكون الحق فى مسئلتين مضيعا بين الأمة فى كل واحد منهما ﴿ الشبهة الرابعة ﴾ أن مسروقا أحـدث فى مسئلة الحرام قولا ثالثا ، ولم ينكر عليه منكر ﴿ قلنا ﴾ لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين فى مسئلة الحرام ، بل ربمـا كان بعضهم فيها فى مهلة النظر ، أو لم يخض فيها ، أو لعل مسروقا خالف الصحابة فى ذلك الوقت ولم ينطق بوفاقهم ، وكان أهلا للاجتهاد فى وقت وقوع هذه المسئلة ، كيف ولم يصح هذا عن مسروق إلا بأخبار الآحاد ! فلا يدفع بها ماذكرنا ﴿ مسئلة ﴾ إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينعقد الاجماع دونه ، فلو مات لم تصر المسئلة اجماعا خـلافا لبعضهم ، ودليلنا أن المحرم مخالفة الأمة كافة ومن ذهب إلى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهبه خلاف كافة الامة ، لأن الميت من الأمة لا ينقطع مذهبه بموته ، ولذلك يقال فلان وافق الشافعى أو خالفه ، وذلك بعد موت

الشافعي ، فمذهب الميت لا يصير مهجورا بموته ، ولو صار مهجوراً لصار مذهب الجميع كالمنعدم عند موتهم ، حتى يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم ﴿فان قيل﴾ فلو مات في مهلة النظر وهو بعد متوقف ، فماذا تقولون فيه ؟ ﴿قلنا﴾ نقطع في طرفين واضحين : أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقون بعده كل الأمة ، وإن خاض وأفتى فالباقون بعض الأمة ، وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل ، فانه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضاً ، بل المتوقف مخالف للجازم ، لكنه بصدد الموافقة ، فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم (مسئلة) إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر القول الآخر مهجوراً ، ولم يكن الذاهب إليه خارقا للاجماع خلافا للكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ، والشافعي ، وكثير من القدرية كالجبائي وابنه لأنه ليس مخالفا لجميع الأمة ، فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الأمة ، والتابعون في تلك المسئلة بعض الأمة . وان كانوا كل الأمة ، فمذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر ، فنحن بين أمرين إما أن نقول هذا محال وقوعه لأنه يؤدي إلى تناقض الاجماعين ، إذ مضت الصحابة مصرحة بتجويز الخلاف وهؤلاء اتفقوا على تحريم ماسوّغوه . وإما أن نقول ان ذلك ممكن ، ولكنهم بعض الأمة في هذه المسئلة ، والمعصية من بعض الأمة جائزة . وان كانوا كل الأمة في كل مسئلة لم يخض فيها ، لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين » إذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان ، فلعل من يميل إلى هذا المذهب : يحمل الحديث من أخبار الآحاد ﴿فان قيل﴾ بم تنكرون على من يقول ، هذا إجماع يجب اتباعه ، وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما ﴿قلنا﴾ هذا تحكم واختراع عليهم ، فانهم لم يشترطوا هذا الشرط ، والاجماع حجة قاطعة ، فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة إذ يتطرق الاحتمال إليه ، ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال إذا أجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه ، وقد مضت الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين ، فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) إذا اختلفت الأمة على قولين ، ثم رجعوا إلى قول واحد صار ما اتفقوا عليه اجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر ، ويخلص من الأشكال . أما نحن إذا لم نشترط فالأجماع الأول ولو في لحظة قد تمّ على تسويغ الخلاف . فاذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول هم بعض الأمة في هذه المسئلة ، كما ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة فيعظم الأشكال . وطرق الخلاص عنه خمسة : أحدها أن نقول هذا محال وقوعه ، وهو كفرض اجماعهم على شيء ثم رجوعهم باجمعهم إلى خلافه ، أو اتفاق التابعين على خلافه ، والشارطون لانقراض العصر يتخذون هذه المسئلة عمدة لهم ، ويقولون مثلا إذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلا ولي فمن ذهب إلى بطلانه جاز له أن يصرّ عليه ، فلم لا يجوز للآخرين أن يوافقوه مهما ظهر لهم دليل البطلان ؟ وكيف يحجر على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه ؟ ﴿قلنا﴾ هذا استبعاد محض ، ونحن نحيل ذلك ، لأنه يؤدي إلى تناقض الاجماعين فان الاجماع الأول قد دل على تسويغ الخلاف ، وعلى ايجاب التقليد على كل عامي لمن شاء من المجتهدين . ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك إلا عن دليل قاطع أو كالقاطع في تجويزه . وكيف يتصور رفعه وإحالة وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التحكم باشتراط العصر ؟ ثم يبقى الأشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الأول على اختلاف قولين ، ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع إلى أحدهما في القطعيات ، كما رجعوا إلى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف ، وإلى أن الأئمة من قريش ، لأن كل فريق يؤثم مخالفه ، ولا يجوّز مذهبه ، بخلاف المجتهدات ، فان الخلاف فيها مقرون بتجويز الخلاف وتسويغ الاخذ بكل مذهب أدّى اليه الاجتهاد من المذهبين . والمخلص الثاني اشتراط انقراض العصر ، وهو مشكل ، فان اشتراطه تحكم . والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستنداً إلى قاطع ، لا إلى قياس واجتهاد ، فان من شرط هذا يقول لا

يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب ، بل ذلك أيضا مستند إلى اجتهاد ، فاذا رجعوا إلى واحد فالنظر الى ما اتفقوا عليه لتعين الحق بدليل قاطع فى أحد المذهبين ، وهو مشكل ، لأنه لو فتح هذا الباب لم يكن التعلق بالاجماع اذ ما من إجماع إلاو يتصور أن يكون عن اجتهاد . فاذا انقسم الاجماع الى ماهو حجة والى ما ليس بحجة ، ولا فاصل سقط التمسك به ، وخرج عن كونه حجة فانه إن ظهر لنا القاطع الذى هو مستندهم فيكون الحكم مستقلا بذلك القاطع ومستنداً اليه الى الاجماع ، ولأن قوله عليه السلام «لا تجتمع أمتى على الخطأ» لم يفرق بين اجماع واجماع ولا يتخلص من هذا إلا من أنكر تصور الاجماع عن اجتهاد ، وعند ذلك يناقض آخر كلامه أوله حيث قال : اتفاقهم على تسويغ الخلاف مستنده الاجتهاد . الخلص الرابع أن يقال : النظر الى الاتفاق الأخير فاما فى الابتداء فانما جوز الخلاف ، بشرط أن لا ينعقد اجماع على تعيين الحق فى واحد ، وهذا مشكل ، فانه زيادة شرط فى الاجماع ، والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذى يمكن أن يكون وأن لا يكون ، ولو جاز هذا لجاز أن يقال الاجماع الثانى ليس بحجة ، بل إنما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقا بعد اختلاف ، وهذا أولى ، لانه يقطع عن الاجماع الشرط المحتمل . المخلص الخامس هذا وهو أن الأخير ليس بحجة ، ولا يحرم القول المهجور ، لأن الاجماع إنما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف ، فاذا تقدم لم يكن حجة . وهذا أيضا مشكل ، لأن قوله عليه السلام « لا تجتمع أمتى على الخطأ » يحسم باب الشرط ، ويوجب كون كل اجماع حجة كيف ما كان ، فيكون كل واحد من الاجماعين حجة ، ويتناقض ، فلعل الاولى الطريق الأول وهو أن هذا لا يتصور لأنه يؤدى إلى التناقض ، وتصويره كتصوير رجوع أهل الاجماع عما أجمعوا عليه ، وكتصوير اتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة ، وذلك مما يمتنع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا (فان قيل) فاذا ذهب جميع الأمة من الصحابة الى العول إلا ابن عباس ، والى منع بيع أمهات الأولاد إلا عليا فاذا ظهر لهما الدليل على العول وعلى منع البيع فلم يحرم عليهما الرجوع إلى موافقة سائر الامة ؟ وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للأمة ومذهبكم يؤدى الى هذه الاحالة عند سلوك الطريق الأول ؟ (قلنا) لا إشكال على الطريق الأول الا هذا ، وسبيل قطعه أن يقال : لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجه ذلك ، ولكنا نقول : يستحيل أن يظهر لهما وجه أو يرجعا لا لامتناعه فى ذاته لكن لافضائه الى ماهو ممتنع سمعا . والشىء تارة يمتنع لذاته ، وتارة لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد ، فانه محال لا لذاته ، لكن لإفضائه إلى تخطئة الصحابة ، أو تخطئة التابعين كافة وهو ممتنع سمعاً ، والله أعلم (مسئلة) * فان قال قائل : إذا أجمعت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد منهم حديثاً على خلافه ورواه ، فان رجعوا إليه كان الإجماع الأول باطلا وان أصروا على خلاف الخبر فهو محال لاسيا فى حق من يذكره تحقيقاً ، وإذا رجع هو كان مخالفاً للاجماع ، وان لم يرجع كان مخالفا للخبر وهذا لا مخلص عنه إلا باعتبار انقراض العصر فليعتبر (قلنا) عنه مخلصان : أحدهما أن هذا فرض محال فان الله يعصم الأمة عن الإجماع على نقيض الخبر ، أو يعصم الراوى عن النسيان إلى أن يتم الإجماع . الثانى أنا ننظر إلى أهل الإجماع فان أصروا تبين أنه حق وأن الخبر إما أن يكون غلط فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وظن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو تطرق إليه نسخ لم يسمعه الراوى وعرفه أهل الاجماع ، وان لم ينكشف لنا فان رجع الراوى كان مخطئا لأنه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وإن رجع أهل الإجماع إلى الخبر : (قلنا) كان ما أجمعوا عليه حقاً فى ذلك الزمان إذ لم يكلفهم الله مالم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقاً قبل بلوغ النسخ ، وكالو تغير الاجتهاد ، أو يكون كل واحد من الرأيين حقاً عند من صوب قول كل مجتهد (فان قيل) فان جاز هذا فلم لا يجوز أن يقال إذا اجمعت الأمة عن اجتهاد جاز لمن بعدهم الخلاف ، بل جاز لهم الرجوع ، فان ماقالوه كان حقا مادام ذلك الاجتهاد باقياً ، فاذا تغير تغير الفرض ، والكل حق ، لاسيا إذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا إلى قول واحد . وهلا قلتم إن ذلك جائز لأنهم كانوا يجوزون

للذاهب إلى إنكار العول و بيع أم الولد ، القول به ماغلب ذلك على ظنه ، فاذا تغير ظنه تغير فرضه ، وحرم عليه ما كان سائغا له ، ولا يكون هذا رفعاً للاجماع ، بل تجويزاً للمصير إلى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن مجوّزاً ، ويكون هذا مخلصاً سادسا فى المسئلة التى قبل هذه المسئلة ؟ (قلنا) ما أجمعو عليه عن اجتهاد لايجوز خلافه بعده ، لالأنه حق فقط ، لكن لأنه حق اجتمعت الأمة عليه . وقد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت الأمة عليه يحرم خلافه ، لا كالحق الذى يذهب إليه الآحاد . وأما إذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثانى ، فيصير جواز المصير إليه أمراً متفقاً عليه . ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد ، كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد ، فانه لا يشترط فيه أن لايتغير الاجتهاد ، بل يحرم خلافه مطلقاً من غير شرط ، فكذلك هذا . (فان قيل) فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما أجمعت الصحابة عليه ، ونقله إليهم من كان حاضراً عند إجماع أهل الحل والعقد ولم يكن الراوى من أهل الحل والعقد ؟ (قلنا) يحرم على التابعين موافقته ، ويجب عليه اتباع الاجماع القاطع فان خبر الواحد يحتمل النسخ والسهو . والاجماع لايحتمل ذلك ﴿ مسئلة ﴾ الإجماع لا يثبت بخبر الواحد ـ خلافاً لبعض الفقهاء ، والسرّ فيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ، وخبر الواحد لا يقطع به ، فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به عقلا لو ورد ، كما ذكرناه فى نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد ﴿ فان قيل ﴾ فليثبت فى حق وجوب العمل به إن لم يكن العمل به مخالفاً لكتاب ولا سنة متواترة ، إذ الاجماع كالنص فى وجوب العمل ، والعمل بما ينقله الراوى من النصّ واجب ، وإن لم يحصل القطع به ، لصحة النص ، فكذا الاجماع ﴿ قلنا ﴾ إنما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة وإجماعهم عليه ، وذلك فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما ماروى عن الأمة من اتفاق أو إجماع فلم يثبت فيه نقل وإجماع ، ولو أثبتناه لكان ذلك بالقياس ، ولم يثبت لنا صحة القياس فى إثبات أصول الشريعة . هذا هو الأظهر . ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به فى حق العمل خاصة . والله أعلم ﴿ مسئلة ﴾ الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالاجماع خلافاً لبعض الفقهاء ، ومثاله أن الناس اختلفوا فى دية اليهودى : فقيل انها مثل دية المسلم وقيل انها مثل نصفها ، وقيل إنها ثلثها . فأخذ الشافعى بالثلث الذى هو الأقل وظن ظانون أنه تمسك بالاجماع ، وهو سوء ظن بالشافعى رحمه الله ، فان المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا مخالف فيه ، وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه ، بل لو كان الاجماع على الثلث إجماعا على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للاجماع ، ولكان مذهبه باطلا على القطع ، لكن الشافعى أوجب ما أجمعوا عليه ، وبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة ، فرجع إلى استصحاب الحال فى البراءة الأصلية التى يدل عليها العقل . فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الاجماع كما سيأتى معناه إن شاء الله تعالى . وهذا تمام الكلام فى الاجماع الذى هو الأصل الثالث .

الاصل الرابع دليل العقل والاستصحاب

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل ، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات ، وسقوط الحرج عن الخلق فى الحركات والسكنات ، قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات . وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع ، فاذا ورد نبىّ وأوجب خمس صلوات : فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة ، لا بتصريح النبى بنفيها ، لكن كان وجوبها منتفياً ، إذ لا مثبت للوجوب ، فبقى على النفى الأصلى ، لأن نطقه بالايجاب : قاصر على الخمسة ، فبقى على النفى

فى حق السادسة ، وكأن السمع لم يرد . وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقى صوم شوال على النفى الأصلى .
وإذا أوجب عبادة فى وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية . وإذا أوجب على القادر بقى العاجز على ما كان عليه ، فاذاً النظر فى الأحكام إما أن يكون فى إثباتها ، أو فى نفيها أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه . وأما النفى فالعقل قد دلّ عليه إلى أن يرد الدليل السمعى بالمعنى الناقل من النفى الأصلى ، فانتهض دليلا على أحد الشطرين ، وهو النفى (فان قيل) إذا كان العقل دليلا بشرط أن لا يرد سمع ، فبعد بعثة الرسل ووضع الشرع لايعلم نفى السمع ، فلا يكون انتفاء الحكم معلوما ، ومنتها كعدم العلم بورود السمع وعدم العلم لايكون حجة (قلنا) إنتفاء الدليل السمعى قد يعلم ، وقد يظن ، فانا نعلم أنه لادليل على وجوب صوم شوّال ، ولا على وجوب صلاة سادسة ، إذ نعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ، ولما خفى على جميع الأمة .
وهذا علم بعدم الدليل ، وليس هو عدم العلم بالدليل ، فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة ، والعلم بعدم الدليل حجة.
أما الظن فالمجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة فى وجوب الوتر والأضحية وأمثالها فرآها ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل ، فنزّل ذلك منزلة العلم فى حق العمل ، لأنه ظنّ استند إلى بحث واجتهاد ، وهو غاية الواجب على المجتهد (فان قيل) ولم يستحيل أن يكون واجباً ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا ؟ (قلنا) أما إيجاب مالا دليل عليه فمحال ، لأنه تكليف بما لا يطاق ، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع . وأما إن كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلا فى حقنا ، إذ لا تكليف علينا إلا فيما بلغنا (فان قيل) فيقدر كل عامى أن ينفى مستنداً إلى أنه لم يبلغه الدليل (قلنا) هذا إنما يجوز للباحث المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القادر على الاستقصاء ، كالذى يقدر على التردد فى بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه أن يقطع بنفى المتاع ، أو يدعى غلبة الظن . أما الأعمى الذى لا يعرف البيت ولا يبصر مافيه ، فليس له أن يدعى نفى المتاع من البيت (فان قيل) وهل للاستصحاب معنى سوى ماذكرتموه ؟ (قلنا) يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه ، يصح ثلاثة منها : الأول ماذكرناه . والثانى إستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص ، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ . أما العموم فهو دليل عند القائلين به . وأما النص ، فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد نسخ كما دلّ العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير . الثالث استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد المملك ، وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام فان هذا وإن لم يكن حكما أصلياً ، فهو حكم شرعى دلّ الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً . ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه ، فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير ، كما دلّ على البراءة العقل ، وعلى الشغل السمعى وعلى الملك الشرعى ومن هذا القبيل الحكم بتكرر اللزوم والوجوب إذا تكررت أسبابها كتكرر شهر رمضان ، وأوقات الصلوات ، ونفقات الأقارب عند تكرر الحاجات إذا فهم انتصاب هذه المعانى أسباباً لهذه الأحكام من أدلة الشرع إما بمجرد العموم عند القائلين به ، أو بالعموم وجملة من القرائن عند الجميع . وتلك القرائن تكريرات وتأكيدات وأمارات عرف حملة الشريعة قصد الشارع إلى نصبها أسبابا إذا لم يمنع مانع ، فلولا دلالة الدليل على كونها أسبابا لم يجز استصحابها . فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلى أو شرعى ، وليس راجعاً الى عدم العلم بالدليل ، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير ، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد فى البحث والطلب . الرابع استصحاب الاجماع فى محل الخلاف وهو غير صحيح . وانرسم فيه وفى افتقار النافى الى دليل مسئلتين ﴿ مسئلة ﴾ لاحجة فى استصحاب الاجماع فى محل الخلاف ، خلافا لبعض الفقهاء ومثاله المتيمم إذا رأى الماء فى خلال الصلاة مضى فى الصلاة ، لأن الاجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها ، فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث ،

فنحن نستصحب دوام الصلاة إلى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعاً للصلاة . وهذا فاسد ، لأن هذا المستصحب لا يخلو إما أن يقرّ بأنه لم يقم دليلا فى المسئلة ، لكن قال أنا ناف ولا دليل على النافى ، وإما أن يظن أنه أقام دليلا ، فان أقرّ بأنه لم يدل فسنبين وجوب الدليل على النافى ، وإن ظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ ، فانا نقول: إنما يستدام الحكم الذى دل الدليل على دوامه . فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان لفظا فلا بد من بيان لذلك اللفظ ، فلعله يدل على دوامها عند العدم لا عند الوجود ، فان دلّ بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعاً كان ذلك تمسكا بعموم عند القائلين به ، فيجب إظهار دليل التخصيص . و إن كان ذلك باجماع ، فالاجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم . أما حال الوجود ، فهو مختلف فيه ، ولا إجماع مع الخلاف . ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود ، لكان المخالف خارقا للاجماع ، كما أن المخالف فى انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للاجماع ، لأن الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب ، وانعقد مشروطاً بعدم الماء . فاذا وجد فلا اجماع ، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة . فاما أن يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع . فهو محال . وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع . وههنا انعقد الاجماع بشرط العدم ، وانتفى الاجماع عند الوجود أيضاً . فهذه الدقيقة وهى أن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف ، اذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص و دليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف ، اذ قوله صلى الله عليه وسلم «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» شامل بصيغته صوم رمضان ، مع خلاف الخصم فيه ، فيقول أسلم شمول الصيغة . لكنى أخصصه بدليل فعليه الدليل ، وههنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف ، إذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدقيقة لا بد من التنبه لها ﴿ فإن قيل ﴾ الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف؟ (قلنا) هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ، وإنما لم يكن المخالف خارقا للاجماع ، لأن الاجماع إنما انعقد على حالة العدم ، لا على حالة الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل (فان قيل) فالدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه إلى أن يقوم دليل على انقطاعه (قلنا) فلينظر فى ذلك الدليل أهو عموم أو نصّ يتناول حالة الوجود أم لا ؟ فان كان هو الاجماع فالاجماع مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود ﴿ فان قيل ﴾ بم تنكرون على من يقول الأصل أن كل ما ثبت دام إلى وجود قاطع ، فلا يحتاج الدوام إلى دليل فى نفسه ، بل الثبوت هو الذى يحتاج إلى الدليل . كما أنه إذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب ﴿ قلنا ﴾ هذا وهم باطل ، لأن كل ما ثبت جاز أن يدوم ، وأن لا يدوم فلا بدّ لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ، ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا ، والدار إذا بنيت لا تنهدم ما لم تهدم أو يطول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته ، كما إذا أخبر عن قعود الأمير ، وأكله ، ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الأحوال ، فانا لا نقضى بدوام هذه الأحوال أصلا ، فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع الوجود فيفتقر دوامها إلى دليل آخر ﴿ فان قيل ﴾ ليس هو مأموراً بالشروع فقط ، بل بالشروع مع الاتمام ﴿ قلنا ﴾ نعم : هو مأمور بالشروع مع العدم ، وبالاتمام مع العدم . أما مع الوجود فهو محل الخلاف ، فما الدليل على أنه مأمور فى حالة الوجود بالاتمام (فان قيل) لأنه منهى عن إبطال العمل ، وفى استعمال الماء إبطال العمل (قلنا) هذا الأمر انجرار إلى ما جررنا كم إليه وانقياد للحاجة إلى الدليل ، وهذا الدليل وإن كان ضعيفا فبيان ضعفه ليس من حظ الأصولى . ثم هو ضعيف ، لأنه إن أردتم بالبطلان إحباط ثوابه فلا نسلم أنه لا يثاب على فعله ، وإن أردتم أنه أوجب

عليه بمثله ، فليس الصحة عبارة عما لايجب فعل مثله على ماقررناه من قبل (فان قيل) الأصل أنه لايجب شيء بالشك ، ووجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه ، فلا يرتفع به اليقين (قلنا) هذا يعارضه أن وجوب المضيّ فى هذه الصلاة مشكوك فيه ، وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه ، فلا يرتفع به اليقين ، ثم نقول من يوجب الاستئناف يوجبه بدليل يغلب على الظن ، كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن ، كيف واليقين قد يرفع بالشك فى بعض المواضع ؟ فالمسائل فيه متعارضة وذلك إذا اشتبهت ميتة بمذكاة ، ورضيعة بأجنبية ، وماء طاهر بماء نجس ، ومن نسى صلاة من خمس صلوات احتجوا بأن الله تعالى صوّب الكفار فى مطالبتهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى « تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين » فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة للاستصحاب (قلنا) لأنهم لم يستصحبوا الاجماع ، بل النفى الأصلى الذى دل العقل عليه ، إذ الأصل فى فطرة الآدمى أن لايكون نبياً ، وإنما يعرف ذلك بآيات وعلامات ، فهم مصيبون فى طلب البرهان ، ومخطئون فى المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان ۞

(مسئلة) اختلفوا فى أن النافى هل عليه دليل ؟ فقال قوم : لادليل عليه . وقال قوم : لابدّ من الدليل . وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات ، فأوجبوا الدليل فى العقليات دون الشرعيات ❊ والمختار أن ماليس بضرورى فلا يعرف إلا بدليل ، والنفى فيه كالاثبات ، وتحقيقه أن يقال للنافى : ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه أو أنت شاكّ فيه ، فان أقرّ بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل ، فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة . وإن قال أنا متيقن للنفى : قيل يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعدّ معرفة النفى ضرورة فانا نعلم أنا لسنا فى لجة بحر أو على جناح نسر ، وليس بين أيدينا نيل ، ولا تعدّ معرفة النفى ضرورة . وإن لم يعرفه ضرورة ، فانما عرفه عن تقليد ، أو عن نظر ، فالتقليد لا يفيد العلم ، فان الخطأ جائز على المقلد ، والمقلد معترف بعمى نفسه ، وإنما يدعى البصيرة لغيره . وإن كان عن نظر فلا بدّ من بيانه ، فهذا أصل الدليل . ويتأيد بلزوم إشكالين بشيعين على إسقاط الدليل عن النافى ، وهو أن لايجب الدليل على نافى حدوث العالم ، ونافى الصانع ، ونافى النبوّات ، ونافى تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم ، وهو المحال . والثانى أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء ، لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفى ، فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم ، وبدل قوله قادر : إنه ليس بعاجز وما يجرى مجراه . ولهم فى المسئلة شبهتان ﴿ الشبهة الاولى ﴾ قولهم انه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه ناف . والجواب من أربعة أوجه : الأول أن ذلك ليس لكونه نافيا ، ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافى ، بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، ولا يجوز أن يقاس عليه غيره ، لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفى ، فان ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى ، فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات ، فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه ، بل المدعى أيضاً لا دليل عليه ، لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة ، بل الظن بجريان سبب اللزوم من اتلاف أو دين ، وذلك فى الماضى . أما فى الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة ، فانه يجوز براءتها بأداء أو إبراء ، ولا سبيل للخلق إلى معرفة شغل الذمة وبراءتها إلا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ، ولا ينبغى أن يظن أن على المدعى أيضا دليلا ، فان قول الشاهد إنما صار دليلا بحكم الشرع فان جاز ذلك فيمين المدعى عليه أيضا لازم ، فليكن ذلك دليلا . والجواب الثانى : أن المدعى عليه يدعى علم الضرورة ببراءة ذمة نفسه ، إذ يتيقن أنه لم يتلف ولم يلتزم ، ويعجز الخلق كلهم عن معرفته ، فانه لا يعرفه إلا الله تعالى ، فالنافى فى العقليات إن ادعى معرفة النفى ضرورة فهو محال ، وإن أقر بأنه مختص بمعرفته

اختصاصاً لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله ، فعند ذلك لا يطالب بالدليل ، وكذلك أنه إذا أخبر عن نفسه بنفي الجوع ونفي الخوف ، وماجرى مجراه . وعند ذلك يستوى الاثبات والنفى ، فانه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة ، ويعسر على غيره معرفته . والعقليات مشتركة النفي منها ، والاثبات والمحسوسات أيضا يستوى فيها النفى والاثبات . الثالث: أن النافى فى مجلس الحكم عليه دليل وهى اليمين كما على المدعى دليل وهو البينة ، وهذا ضعيف ، إذ اليمين يجوز أن تكون فاجرة ، فأى دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع ثم : هو كالبينة ، فان قول الشاهدين أيضا يجوز أن يكون غلطا وزورا ، فاستعماله من هذا الوجه صحيح ، كما سبق أو يقال : كما وجب على النافى فى مجلس القضاء أن يعضد جانبه بزيادة على دعوى النفى فليجب ذلك فى الأحكام ، فهذا أيضاً له وجه . الرابع أن يد المدعى عليه دليل على نفى ملك المدعى وهو ضعيف ، لأن اليد تسقط دعوى المدعى شرعاً ، وإلا فاليد قد تكون عن غصب وعارية . فأى دلالة لها ﴿ الشبهة الثانية ﴾ وهى : أنه كيف يكلف الدليل على النفى وهو متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة ؟ ﴿ فنقول ﴾ تعذره غير مسلم ، فان النزاع إما فى العقليات ، وإما فى الشرعيات . أما العقليات فيمكن أن يدل على نفيها بأن إثباتها يفضى إلى المحال ، وما أفضى إلى المحال فهو محال ، لقوله تعالى « لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ومعلوم أنهما لم تفسدا فدل ذلك على نفى الثانى . ويمكن إثباته بالقياس الشرطى الذى سميناه فى المقدمة طريق التلازم ، فان كل إثبات له لوازم ، فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم ، وكذلك المتحدى ليس نبياً اذ لو كان نبيا لكان معه معجزة ، إذ تكليف المحال محال ، فهذا طريق وهو الصحيح . الطريق الثانى أن يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم ذلك بضرورة أو دليل ، ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل ، فيدل ذلك على الانتفاء ، وهذا فاسد ، فانه ينقلب على النافى فيقال له : لو انتفى الحكم لعلم انتفاؤه بضرورة أو بدليل ، ولا ضرورة ولا دليل . ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بان يقول مثلا الأصل عدم إله ثان ، فمن ادعاه فعليه الدليل ، إذ لا يسلم له أن الأصل العدم بخلاف البراءة الأصلية ، فان العقل قد دل على نفى الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف ، والخطاب من الله تعالى ، وتكليف المحال محال . ولو كلفناه من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ إلينا تكليفه ، كان ذلك تكليف محال ، فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلى ، بخلاف عدم الاله الثانى . وأما قولهم لو ثبت إله ثان لكان لله تعالى عليه دليل فهو تحكم من وجهين أحدهما أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الأشياء دليلا ويستأثر بعلمه . الثانى أنه يجوز أن ينصب عليه دليلا ونحن لا ننتبه ، ويتنبه له بعض الخواص أو بعض الأنبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذى يقطع به أن الأنبياء يدركون أموراً نحن لا ندركها ، وان فى مقدورات الله أموراً ليس فى قوة البشر معرفتها ، ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا تدرك بهذه الحواس ، ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة ، أو سابعة ، بل لا يستحيل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها ، ولو لم يرد السمع بها لكان نفيها خطأ فلعل من الصفات من هذا القبيل مالم يرد السمع بالتعبير عنه ، ولا فينا قوة ادراكها ، بل لو لم يخلق لنا السمع لأنكرنا الأصوات ولم نفهمها ، ولو لم يخلق لنا ذوق الشعر لأنكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون ، فما يدرينا أن فى قدرة الله تعالى أنواعا من الحواس لو خلقها لنا لأدركنا بها أموراً أخر نحن ننفيها فكان هذا إنكاراً بالجهل ، ورميا فى العماية . أما الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الاجماع كنفى وجوب صوم شوال ، وصلاة الضحى أو النص كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا زكاة فى الحلى ، ولا زكاة فى المعلوفة » أو من القياس كقياس الخضروات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفى الزكاة عنه كقول الراوى : لا زكاة فى الرمان والبطيخ ، بل هو عفو عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعد مثل هذا الدليل فنبحث عن مدارك الاثبات ، فاذا لم نجد رجعنا الى الاستصحاب للنفى الأصلى

الثابت بدليل العقل ، وهو دليل عند عدم ورود السمع . وحيث أوردنا فى تصانيف الخلاف أن النافى لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمعى اذ يكفيه استصحاب البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسول وورود السمع (فان قيل) دليل العقل مشروط بانتفاء السمع ، وانتفاء السمع غير معلوم ، وعدم العلم به لا يدل على عدمه ، ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذلك لا يعلم (قلنا) قد بينا أن انتفاءه تارة يعلم كما فى انتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الضحى ، وتارة يظن بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه كالعلم لأنه صادر عن اجتهاد ، اذ قد يقول لو كان لوجدته فاذا لم أجده مع شدة بحثى دل على أنه ليس بكائن كطالب المتاع فى البيت اذا استقصى (فان قيل) أليس للاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية ووسط ونهاية ، فمتى يحل له أن ينفى الدليل السمعى المغير ﴿ قلنا ﴾ مهما رجع رجع الى نفسه ، فعلم أنه بذل غاية وسعه فى الطلب كطالب المتاع فى البيت (فان قيل) البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة ، فان الكتاب وإن كان محصوراً فالاخبار غير محصورة ، وربما كان راوى الحديث مجهولا (قلنا) ان كان ذلك فى ابتداء الاسلام قبل انتشار الأخبار ففرض كل مجتهد ماهو جهد رأيه الى أن يبلغه الخبر . وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح . فما دخل فيها محصور عند أهلها ، وقد انتهى إلى المجتهدين وأوردوها فى مسائل الخلاف . وعلى الجملة فدلالة العقل على النفى الأصلى مشروطة بنفى المغير كما أن دلالة العموم مشروطة بنفى المخصص ، وكل واحد من المخصص والمغير تارة يعلم انتفاؤه وتارة يظن وكل واحد دليل فى الشرع * هذا تمام الكلام فى الأصل الرابع وهو منتهى الكلام فى القطب الثانى المشتمل على أصول الأدلة المثمرة ، التى هى الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل .

خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الادلة وليس منها

وهو أيضا أربعة : شرع من قبلنا ، وقول الصحابى ، والاستحسان ، والاستصلاح ، فهذه أيضا لابد من شرحها

الأصل الأول من الأصول الموهومة شرع من قبلنا من الأنبياء فيما لم يصرح شرعنا بنسخه

ونقدم على هذا الأصل مسألة ، وهى أنه صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه هل كان متعبداً بشرع أحد من الأنبياء فمنهم من قال لم يكن متعبداً ، ومنهم من قال كان متعبداً . ثم منهم من نسبه إلى نوح عليه السلام ، وقوم نسبوه إلى ابراهيم عليه السلام ، وقوم نسبوه إلى موسى ، وقوم إلى عيسى عليهما السلام . والمختار أن جميع هذه الأقسام جائز عقلا ، لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ، ورجم الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملى لا معنى له ﴿ فان قيل ﴾ الدليل القاطع على أنه لم يكن على ملة أنه لو كان لافتخر به أولئك القوم ونسبوه إلى أنفسهم ، ولكان يشتهر تلبسه بشعارهم ، وتتوفر الدواعى على نقله ﴿ قلنا ﴾ هذا يعارضه أنه لو كان منسلخا عن التكليف والتعبد بالشرائع لظهر مخالفته أصناف الخلق ، وتوفرت الدواعى على نقله . ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث معجزة خارقة للعادة ، وذلك من عجائب أموره . وللمخالف شبهتان : الأولى أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى ، فكان هو داخلا تحت العموم ، وهذا باطل من وجهين : أحدهما أنه لم ينقل إلينا على التواتر عنهما عموم صيغة حتى ننظر فى فحواه فلا مستند لهذه الدعوى إلا المقايسة بدين نبينا صلى الله عليه وسلم ، والمقايسة فى مثل هذا باطل . وإن كان عموم فلعله استثنى عنه من ينسخ شريعتهما . الثانى أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعذر القيام بها ، ولأجله بعث صلى الله عليه وسلم ، فمن أين يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهما الثانية ، من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى ، ويحج ، ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ، ويجتنب الميتة وذلك لا يرشد إليه العقل (قلنا) هذا فاسد من وجهين : أحدهما أن

شيئا من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع به ، ولا سبيل إلى إثباته بالظن . الثانى أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم إلا بالسمع ، ولا حكم قبل ورود الشرع ، وترك الميتة عيافة بالطبع ، كما ترك أكل الضب عيافة والحج والصلاة إن صح فلعله فعله تبركا بما نقل جملته من أنبياء السلف وإن اندرس تفصيله . ونرجع الآن إلى الأصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبداً بشريعة من قبله والقول فى الجواز العقلى والوقوع السمعى . أما الجواز العقلى فهو حاصل ، إذ لله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة ، أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ، ولا يستحيل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه . وزعم بعض القدرية أنه لايجوز بعثة نبيّ الا بشرع مستأنف ، فانه لم يجدّد أمراً فلا فائدة فى بعثته ، ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة ، ويلزمهم على هذا تجويز بعثته بمثل تلك الشريعة إذا كانت قد اندرست ، وارساله بمثلها اذا كانت قد اشتملت على زوائد ، وأن يكون الأول مبعوثا الى قوم ، والثانى مبعوثا اليهم والى غيرهم ، ولعلهم يخالفون اذا كانت الأولى غضة طرية ، ولم تشتمل الثانية على مزيد ، فنقول : يدلّ على جوازه ما يدلّ على جواز نصب دليلين وبعثة رسولين معا كما قال تعالى « إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث » وكما أرسل موسى وهرون وداود وسليمان ، بل كخلق العينين مع الاكتفاء فى الأبصار باحداهما ، ثم كلامهم بناء على طلب الفائدة فى أفعال الله تعالى ، وهو تحكم . أما الوقوع السمعى فلا خلاف فى أن شرعنا ليس بناسخ جميع الشرائع بالكلية ، إذ لم ينسخ وجوب الإيمان وتحريم الزنا والسرقة والقتل والكفر ، ولكن حرم عليه صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف ، أو بالخطاب الذى نزل إلى غيره وتعبد باستدامته ، ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم ، الا اذا نزل عليه وحى مخالف لما سبق فالى هذا يرجع الخلاف ، والمختار أنه لم يتعبد صلى الله عليه وسلم بشريعة من قبله ويدل عليه أربعة مسالك :

(المسلك الأول) أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : بم تحكم ؟ قال بالكتاب والسنة والاجتهاد ، ولم يذكر التوراة والانجيل وشرع من قبلنا فزكاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوّبه ، ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه (فان قيل) إنما لم يذكر التوراة والانجيل لأن فى الكتاب آيات تدل على الرجوع إليهما (قلنا) سنبين سقوط تمسكهم بتلك الآيات ، بل فيه قوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » وقال صلى الله عليه وسلم « لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى » ثم نقول فى الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس ، فكان ينبغى أن يقتصر على ذكر الكتاب ، فان شرع فى التفصيل . كانت الشريعة السابقة أهم مذكور (فان قيل) اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب ، فانه اسم يعمّ كل كتاب (قلنا) إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين شيء سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذ قط تعلم التوراة والانجيل والعناية بتمييز المحرف عن غيره ، كما عهد منه تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلمه جميع الصحابة ، لأنه كتاب منزل ، لم ينسخ إلا بعضه وهو مدرك بعض الأحكام ، ولم يتعهد حفظ القرآن إلا لهذه العلة ، وكيف وطالع عمر رضى الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى احمرت عيناه وقال لو كان موسى حياً ، ما وسعه إلا اتباعى »

(المسلك الثانى) أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ، ولكان لاينتظر الوحى ، ولايتوقف فى الظهار ورمى المحصنات والمواريث ، ولكان يرجع أولا إليها لا سيا أحكام هى ضرورة كل أمة فلا تخلو التوراة عنها ، فان لم يراجعها لاندراسها وتحريفها فهذا يمنع التعبد وإن كان ممكناً ، فهذا يوجب البحث والتعلم ، ولم يراجع قط إلا فى رجم اليهود ليعرّفهم أن ذلك ليس مخالفاً لدينهم (المسلك الثالث) أن ذلك لو كان مدركا لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والأخبار ولوجب على الصحابة مراجعتها فى تعرّف الأحكام كما وجب عليهم المناشدة فى نقل الأخبار ، ولرجعوا إليها فى مواضع

اختلافهم ، حيث أشكل عليهم كمسئلة العول ، وميراث الجد والمفوّضة ، و بيع أم الولد ، وحدّ الشرب ، والربا في غير النسيئة ، ومتعة النساء ، ودية الجنين ، وحكم المكاتب إذا كان عليه شيء من النجوم ، والرد بالعيب بعد الوطء ، والتقاء الختانين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها . ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم ، وكثرة وقائعهم ، واختلافاتهم مراجعة التوراة . لاسيما وقد أسلم من أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم . كعبد الله بن سلام ، وكعب الأحبار ، ووهب ، وغيرهم ، ولا يجوز القياس إلا بعد اليأس من الكتاب ، فكيف يحصل القياس قبل العلم (المسلك الرابع) اطباق الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة ، وأنها شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم بجملتها ، ولو تعبد بشرع غيرها ، لكان مخبراً ، لاشارعاً ، ولكان صاحب نقل ، لاصاحب شرع إلا أن هذا ضعيف ، لأنه إضافة تحتمل المجاز ، وأن يكون معلوما بواسطته وإن لم يكن هو شارعا لجميعه * وللمخالف التمسك بخمس آيات، وثلاثة أحاديث : الآية الأولى أنه تعالى لما ذكر الأنبياء قال « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ﴿ قلنا ﴾ أراد بالهدى التوحيد ، ودلالة الأدلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين : أحدهما أنه قال « فبهداهم اقتده » ولم يقل بهم ، وإنما هداهم الادلة التي ليست منسوبة إليهم . أما الشرع فمنسوب إليهم ، فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم . الثاني أنه كيف أمر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة ، ومتى بحث عن جميع ذلك وشرائعهم كثيرة ، فدلّ على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد . الآية الثانية قوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وهذا يتمسك به من نسبه إلى إبراهيم عليه السلام ، وتعارضه الآية الأولى ، ثم لاحجة فيها إذ قال « أوحينا إليك » فوجب بما أوحي إليه ، لا بما أوحي إلى غيره . وقوله « أن اتبع » أي افعل مثل فعله ، وليس معناه كن متبعاً له وواحداً من أمته ، كيف والملة عبارة عن أصل الدين والتوحيد والتقديس الذي تتفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » ولا يجوز تسفيه الأنبياء المخالفين له . ويدل عليه أنه لم يبحث عن ملة إبراهيم ، وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه واسناد أخباره الآية الثالثة قوله تعالى « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً » وهذا يتمسك به من نسبه إلى نوح عليه السلام ، وهو فاسد ، إذا تعارضه الآيتان السابقتان ، ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد ، وإنما خصص نوحاً بالذكر تشريفاً له وتخصيصاً . ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الأنبياء وأشد الشرائع اندراساً كيف وقد قال تعالى « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً » فلو قال شرع لنوح ماوصا كم به لكان ربما دلّ هذا على غرضهم، وأما هذا فيصرح بضده . الآية الرابعة قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون - الآية » وهو أحد الأنبياء ، فليحكم بها . واستدل بهذا من نسبه إلى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة . ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الأحكام المعرضة للنسخ ، ثم لعله أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم . ثم هو على صيغة الخبر ، لا على صيغة الأمر ، فلا حجة فيه . ثم يجوز أن يكون المراد حكم النبيين بها بأمر ابتدأهم به الله تعالى وحياً إليهم ، لا بوحي موسى عليه السلام . الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامهم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ﴿ قلنا ﴾ المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذبا به ، وجاحداً له لا من حكم بما أنزل الله عليه خاصة ، أو من لم يحكم به ممن أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بمثلها النبيون ، وان كان بوحي خاص اليهم لا بطريق التبعية * وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سنّ كسرت ، فقال كتاب الله يقضي بالقصاص ، وليس في القرآن قصاص السنّ إلا ماحكي عن التوراة في قوله تعالى والسن بالسن ﴿ قلنا ﴾ بل فيه

« فمن

« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » فدخل السنّ تحت عمومه . الحديث الثانى قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أونسيها فليصلها إذا ذكرها ، وقرأ قوله تعالى « وأقم الصلاة لذكرى » وهذا خطاب مع موسى عليه السلام (قلنا) ماذكره صلى الله عليه وسلم تعليلا للايجاب ، لكن أوجب بما أوحى اليه ونبه على أنهم أمروا كما أمر موسى . وقوله لذكرى أى لذكر إيجابى للصلاة ، ولولا الخبر لكان السابق الى الفهم أنه لذكر الله تعالى بالقلب ، أو لذكر الصلاة بالايجاب . الحديث الثالث مراجعته صلى الله عليه وسلم التوراة فى رجم اليهوديين ، وكان ذلك تكذيبا لهم فى انكار الرجم اذ كان يجب أن يراجع الانجيل ، فانه آخر ما أنزل الله ، فلذلك لم يراجع فى واقعة سوى هذه . والله أعلم .

الأصل الثانى من الأصول الموهومة قول الصحابى

وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابى حجة مطلقا ، وقوم الى أنه حجة إن خالف القياس . وقوم الى أن الحجة فى قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدى » وقوم الى أن الحجة فى قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا ، والكل باطل عندنا ، فان من يجوز عليه الغلط والسهو ، ولم تثبت عصمته عنه ، فلا حجة فى قوله . فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تدّعي عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ وكيف يتصوّر عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ وكيف يختلف المعصومان كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد ، بل أوجبوا فى مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ، ووقوع الاختلاف بينهم ، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة * وللمخالف خمس شبه : (الشبهة الأولى) قولهم وان لم تثبت عصمتهم ، فاذا تعبدنا باتباعهم لزم الاتباع كما أن الراوى الواحد لم تثبت عصمته ، لكن لزم اتباعه للتعبد به وقد قال صلى الله عليه وسلم « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهديتم » والجواب أن هذا خطاب مع عوامّ أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم ، وهو تخيير لهم فى الاقتداء بمن شاؤا منهم بدليل أن الصحابى غير داخل فيه ، إذ له أن يخالف صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل ، فكذلك خرج العلماء بدليل ، وكيف وهذا لا يدلّ على وجوب الاتباع ، بل على الاهتداء اذا اتبع ؟ فلعله يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم ، أو من يخير العامى فى تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل (الشبهة الثانية) أن دعوى وجوب الاتباع ان لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتى ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وظاهر قوله « عليكم » للايجاب ، وهو عامّ (قلنا) فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضى الله عنهم اذا اتفق الخلفاء ، ولم يكن كذلك ، بل كانوا يخالفون ، وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم . وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وان انفرد ، فليس فى الحديث شرط الاتفاق ، وما اجتمعوا فى الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء . وايجاب اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم فى مسائل ، لكن المراد بالحديث اما أمر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أى عليكم بقبول امارتهم وسنتهم ، أو أمر الأئمة بأن ينهجوا منهجهم فى العدل ، والانصاف والإعراض عن الدنيا ، وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الفقر والمسكنة ، والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم ، فهذه احتمالات ثلاثة ، تعضدها الأدلة التى ذكرناها (الشبهة الثالثة) قولهم انه لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر » (قلنا) تعارضه الأخبار السابقة ، فيتطرق إليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

بموجبه فيجب الاقتداء بهما فى تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد . ثم ليت شعرى لو اختلفا كما اختلفا فى التسوية فى العطاء فأيهما يتبع ؟ (الشبهة الرابعة) أن عبد الرحمن بن عوف ولى علياً الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى ، وولى عثمان فقبل ، ولم ينكر عليه ﴿ قلنا ﴾ لعله اعتقد بقوله عليه السلام « من بعدى » جواز تقليد العالم للعالم ، وعلىّ رضى الله عنه لم يعتقد ، أو اعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » إيجاب التقليد ، ولا حجة فى مجرد مذهبه ، ويعارضه مذهب على إذفهم أنه إنما أراد عبد الرحمن اتباعهما فى السيرة والعدل ، وفهم على إيجاب التقليد (الشبهة الخامسة) أنه إذا قال الصحابى قولا يخالف القياس فلا محمل له إلا سماع خبر فيه ﴿قلنا﴾ فهذا إقرار بأن قوله ليس بحجة وإنما الحجة الخبر ، إلا أنكم أثبتم الخبر بالتوهم المجرد ، ومستندنا إجماع الصحابة رضى الله عنهم فى قبول خبر الواحد ، وهم إنما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون الموهوم المقدر الذى لا يعرف لفظه ومورده . فقوله ليس بنص صريح فى سماع خبر ، بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه ، وربما يتمسك الصحابى بدليل ضعيف وظاهر موهوم . ولو قاله عن نص قاطع لصرح به . نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابى مع أحدهما فيجوز للمجتهد إن غلب على ظنه الترجيح بقول الصحابى أن يرجح . وكذلك نوع من المعنى يقتضى تغليظ الدية بسبب الحرم ، وقياس أظهر منه يقتضى نفى التغليظ فربما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الأخفى الذى ذهب اليه الصحابى يترجح به ، ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين . أما وجوب اتباعه ـ ولم يصرح بنقل خبر ـ فلا وجه له . وكيف وجميع ما ذكروه أخبار آحاد ، ونحن أثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا بخبر الواحد وجعل قول الصحابى حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخبره اثبات أصل من أصول الأحكام ومداركه فلا يثبت الا بقاطع كسائر الأصول (مسألة) ان قال قائل إن لم يجب تقليدهم ، فهل يجوز تقليدهم ؟ (قلنا) أما العامى فيقلدهم ، وأما العالم فانه ان جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم ، وان حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعى رحمه الله فى تقليد الصحابة ، فقال فى القديم : يجوز تقليد الصحابى اذا قال قولا وانتشر قوله ولم يخالف . وقال فى موضع آخر : يقلد وان لم ينتشر . ورجع فى الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابيا ، كما لا يقلد عالما آخر . ونقل المزنى عنه ذلك ، وأن العمل على الأدلة التى بها يجوز للصحابة الفتوى ، وهو الصحيح المختار عندنا اذ كل مادل على تحريم تقليد العالم للعالم كما سيأتى فى كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابى وغيره (فان قيل) كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وقال تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرنى » ، وقال صلى الله عليه وسلم «أصحابى كالنجوم » الى غير ذلك (قلنا) هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد فى علمهم ودينهم ومحلهم عند الله تعالى ، ولا يوجب تقليدهم لا جوازاً ، ولا وجوباً فانه صلى الله عليه وسلم أثنى أيضاً على آحاد الصحابة ، ولا يتميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم « لو وزن إيمان أبى بكر بايمان العالمين لرجح » وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مراً » وقال لعمر « والله ماسلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك » وقال صلى الله عليه وسلم فى قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأى عمر ـــ لو نزل بلاء من السماء مانجا منه إلا عمر » وقال صلوات الله عليه « إن منكم لمحدثين وإن عمر لمنهم » وكان علىّ رضى الله عنه وغيره من الصحابة يقولون : ما كنا نظن إلا أن ملكا بين عينيه يسدده ، وأن ملكا ينطق على لسانه . وقال صلى الله عليه وسلم فى حق علىّ « اللهم أدر الحق مع علىّ حيث

دار ،

دار » وقال صلى الله عليه وسلم « أقضاكم علىّ ، وأفرضكم زيد ، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل » وقال عليه السلام « رضيت لأمتي ما رضى ابن أم عبد » وقال عليه السلام لأبى بكر وعمر « لو اجتمعا على شيء ما خالفتهما » وأراد فى مصالح الحرب ، وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا .

فصل فى تفريع الشافعى فى القديم على تقليد الصحابة ونصوصه

قال فى « كتاب اختلاف الحديث » أنه روى عن علىّ أنه صلى فى ليلة ست ركعات ، فى كل ركعة ست سجدات . قال : لو ثبت ذلك عن على لقلت به ، وهذا لأنه رأى أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف ، اذ لا مجال للقياس فيه ، وهذا غير مرضى ، لأنه لم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه ، ولم نتعبد إلا بقبول خبر يرويه صحابى مكشوفا يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدرون ذلك حديثا من غير تصريح به . وقد نص فى موضع أن قول الصحابى إذا انتشر ولم يخالف ، فهو حجة ، وهو ضعيف لأن السكوت ليس بقول فأىّ فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر ؟ وقد نص على أنه إذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى ، فان اختلف الأئمة فقول أبى بكر وعمر أولى لمزيد فضلهما . وقال فى موضع آخر : يجب الترجيح بقول الأعلم والأكثر قياساً لكثرة القائلين على كثرة الرواة وكثرة الأشباه وإنما يجب ترجيح الأعلم ، لأن زيادة علمه تقوّى اجتهاده ، وتبعده عن الاهمال والتقصير والخطأ ، وإن اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعى فيه ، فقال مرة : الحكم أولى ، لأن العناية به أشدّ ، والمشورة فيه أبلغ . وقال مرة : الفتوى أولى ، لأن سكوتهم على الحكم يحمل على الطاعة للوالى ، وكل هذا مرجوع عنه ﴿ فان قيل ﴾ فما قولكم فى ترجيح أحد القياسين بقول الصحابى ﴿ قلنا ﴾ قال القاضى : لا ترجيح إلا بقوة الدليل ، ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد إليه . والمختار أن هذا فى محل الاجتهاد ، فربما يتعارض ظنان ، والصحابى فى أحد الجانبين ، فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابى ، ويكون ذلك أغلب على ظنه ، ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين . وقال قوم إنما يجوز ترجيح قياس المصير إذا كان أصل القياس فى واقعة شاهدها الصحابى ، وإلا فلا فرق بينه وبين غيره . وهذا قريب ، ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره إليه لا لاختصاصه بمشاهدة مايدل عليه ، بل بمجرد الظن . أما إذا حمل الصحابى لفظ الخبر على أحد محتمليه فمنهم من رجح ، ومنهم من قال ، إذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدتها فلا ترجيح به وهذا اختيار القاضى ﴿ فان قيل ﴾ فقد ترك الشافعى فى الجديد القياس فى تغليظ الدية فى الحرم بقول عثمان ، وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علىّ ﴿ قلنا ﴾ له فى مسئلة شرط البراءة أقوال : فلعل هذا مرجوع عنه ، وفى مسئلة التغليظ الظن به أنه قوّى القياس بموافقة الصحابة ، فان لم يكن كذلك . فمذهبه فى الأصول أن لا يقلد . والله أعلم .

الأصل الثالث من الأصول الموهومة : الاستحسان

وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعى من استحسن فقد شرع . وردّ الشيء قبل فهمه محال . فلا بدّ أوّلا من فهم الاستحسان . وله ثلاثة معان : الأول ـ وهو الذى يسبق إلى الفهم ـ مايستحسنه المجتهد بعقله ، ولا شك فى أنا نجوّز ورود التعبد باتباعه عقلا ، بل لو ورد الشرع بأن ماسبق إلى أوهامكم ، أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهام العوام مثلا فهو حكم الله عليكم لجوّزناه ، ولكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظره ، بل من السمع ، ولم يرد فيه سمع متواتر ، ولا نقل آحاد ، ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد ، فإن جعل الاستحسان مدركا من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب والسنة والاجماع ، وأصلا من

الأصول لا يثبت بخبر الواحد ، ومهما انتفى الدليل وجب النفى * المسلك الثانى : أنا نعلم قطعاً إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر فى دلالة الأدلة ، والاستحسان من غير نظر فى أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد ، وهو كاستحسان العامى ومن لا يحسن النظر . فانه إنما جوّز الاجتهاد للعالم دون العامى لأنه يفارقه فى معرفة أدلة الشريعة ، وتمييز صحيحها من فاسدها و إلا فالعامى أيضاً يستحسن ، ولكن يقال : لعلّ مستند استحسانك وهم وخيال لا أصل له ، ونحن نعلم أن النفس لا تميل إلى الشىء إلا بسبب مميل اليه ، لكن السبب ينقسم إلى ماهو وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل . وإلى ماهو مشهور من أدلة الشرع ، فلم يميز المستحسن ميله عن الأوهام وسوابق الرأى إذا لم ينظر فى الأدلة ولم يأخذ منها . ولهم شبه ثلاث : ﴿ الشبهة الأولى ﴾ قوله تعالى « اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم » وقال « الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » (قلنا) اتباع أحسن ما أنزل الينا ، هو اتباع الأدلة فبينوا أن هذا مما أنزل الينا ، فضلا عن أن يكون من أحسنه ، وهو كقوله تعالى « واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم » ثم نقول : نحن نستحسن إبطال الاستحسان ، وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم . الجواب الثانى أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العامى والطفل والمعتوه لعموم اللفظ ، فان قلتم المراد به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع ، و إلا فأى وجه لاعتبار أهلية النظر فى الأدلة مع الاستغناء عن النظر ﴿ الشبهة الثانية ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، ولا حجة فيه من أوجه : الأول أنه خبر واحد لا تثبت به الأصول . الثانى أن المراد به ما رآه جميع المسلمين ، لأنه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو آحادهم فان أراد الجميع ، فهو صحيح إذ الأمة لا تجتمع على حسن شىء إلا عن دليل ، والاجماع حجة ، وهو مراد الخبر . وإن أراد الآحاد لزم استحسان العوام فان فرق بأنهم ليسوا أهلا للنظر قلنا إذا كان لا ينظر فى الأدلة فأى فائدة لأهلية النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة ، لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشباه ، وما قال واحد حكمت بكذا وكذا لأنى استحسنته ، ولو قال ذلك لاشتددوا الانكار عليه ، وقالوا من أنت حتى يكون استحسانك شرعاً ، وتكون شارعاً لنا ؟ وما قال معاذ حيث بعثه إلى اليمن إنى أستحسن ، بل ذكر الكتاب ، والسنة ، والاجتهاد فقط ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه ، وكذلك شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب ، لأن التقدير فى مثل هذا قبيح فى العادات ، فاستحسنوا ترك المضايقة فيه ، ولا يحتمل ذلك فى إجارة ولا بيع . والجواب من وجهين : الأول أنهم من أين عرفوا أن الأمة فعلت ذلك من غير حجة ودليل ولعل الدليل جريان ذلك فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته به وتقريره عليه لأجل المشقة فى تقدير الماء المشروب والمصبوب فى الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة سبب الرخصة . الثانى أن نقول : شرب الماء بتسليم السقاء مباح ، وإذا أتلف ماءه : فعليه ثمن المثل إذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما بذله فى الغالب ، وما يبذل له فى الغالب يكون ثمن المثل ، فيقبله السقاء ، فان منع فعليه مطالبته ، فليس فى هذا إلا الاكتفاء فى معرفة الاباحة بالمعاطاة والقرينة وترك المماكسة فى العوض ، وهذا مدلول عليه من الشرع . وكذلك داخل الحمام مستبيح بالقرينة ، ومتلف بشرط العوض ، بقرينة حال الحمامى ، ثم ما يبذله ان ارتضى به الحمامى واكتفى به عوضاً أخذه ، وإلا طالبه بالمزيد إن شاء ، فليس هذا أمراً مبدعاً ، ولكنه منقاس والقياس حجة * التأويل الثانى للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح فى نفس المجتهد ، لا تساعده العبارة عنه ، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره

وهذا

وهذا هوس لأن مالا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق ، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه أما الحكم بما لا يدرى ماهو ، فمن أين يعلم جوازه ؟ أبضرورة العقل ، أو نظره ، أو بسمع متواتر ، أو آحاد ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص ، لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زنى فيها فالقياس أن لا حدّ عليه لكنا نستحسن حدّه فيقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة إذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن يقول تكذيب المسلمين قبيح ، وتصديقهم وهم عدول حسن ، فنصدقهم ، ونقدر دورانه فى زنية واحدة على جميع الزوايا بخلاف مالو شهدوا فى أربع بيوت ، فان تقدير التزاحف بعيد . وهذا هوس لأ ا نصدقهم ولا نرجم المشهود عليه كما لو شهد ثلاثة ، وكما لو شهدوا فى دور ، وندرأ الرجم من حيث لم نعلم يقينا اجتماع الأربعة على شهادة واحدة فدرء الحد بالشبهة أحسن . كيف وان كان هذا دليلا فلا ننكر الحكم بالدليل ، ولكن لا ينبغى أن يسمى بعض الأدلة استحساناً * التأويل الثالث للاستحسان ذكره الكرخى وبعض أصحاب أبى حنيفة ممن عجز عن نصرة الاستحسان ، وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل ، بل هو بدليل وهو أجناس منها العدول بحكم المسئلة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن مثل قوله مالى صدقة ، أو لله علىّ أن أتصدق بمالى فالقياس لزوم التصدق بكل مايسمى مالا ، لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة » ولم يرد إلا مال الزكاة . ومنها أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنة كالفرق فى سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتعمد على خلاف قياس الاحداث ، وهذا مما لا ينكر ، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة والله أعلم .

الأصل الرابع من الأصول الموهومة : الاستصلاح

وقد اختلف العلماء فى جواز اتباع المصلحة المرسلة ، ولا بدّ من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول : المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها ، وقسم شهد لبطلانها ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها . أما ماشهد الشرع لاعتبارها فهى حجة ويرجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع ، وسنقيم الدليل عليه فى القطب الرابع فانه نظر فى كيفية استثمار الأحكام من الأصول المثمرة ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياساً على الخمر ، لأنها حرمت لحفظ العقل الذى هو مناط التكليف فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة . القسم الثانى ماشهد الشرع لبطلانها ، مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع فى نهار رمضان ان عليك صوم شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة فى جنب قضاء شهوته ، فكانت المصلحة فى إيجاب الصوم لينزجر به . فهذا قول باطل ، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة ، وفتح هذا الباب يؤدى الى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال . ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم ، وظنوا أن كل مايفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأى . القسم الثالث مالم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصّ معين وهذا فى محل النظر ، فلنقدم على تمثيله تقسيما آخر ، وهو أن المصلحة باعتبار قوّتها فى ذاتها تنقسم الى ماهى فى رتبة الضرورات ، والى ماهى فى رتبة الحاجات ، وإلى مايتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضاً عن رتبة الحاجات . ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام مايجرى منها مجرى التكملة والتتمة لها . ولنفهم أوّلا معنى المصلحة ، ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهى عبارة فى الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولسنا نعنى به ذلك ، فان جلب المنفعة ، ودفع المضرة مقاصد الخلق ، وصلاح

الخلق فى تحصيل مقاصدهم لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم ، فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوّت هذه الأصول ، فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة . وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب فى كتاب القياس أردنا به هذا الجنس . وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع فى رتبة الضرورات ، فهى أقوى المراتب فى المصالح . ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ ، وعقوبة المبتدع الداعى إلى بدعته ، فان هذا يفوّت على الخلق دينهم ، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس . وإيجاب حدّ الشرب اذ به حفظ العقول التى هى ملاك التكليف . وإيجاب حدّ الزنا اذ به حفظ النسل والأنساب . وإيجاب زجر الغصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الأموال التى هى معاش الخلق ، وهم مضطرون اليها . وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لاتشتمل عليه ملة من الملل ، وشريعة من الشرائع التى أريد بها إصلاح الخلق . ولذلك لم تختلف الشرائع فى تحريم الكفر ، والقتل ، والزنا ، والسرقة ، وشرب المسكر.
أما ما يجرى مجرى التكلة والتتمة لهذه المرتبة فكقولنا المماثلة مرعية فى استيفاء القصاص لأنه مشروع للزجر والتشفى ولا يحصل ذلك الا بالمثل . وكقولنا القليل من الخمر انما حرم ، لأنه يدعو الى الكثير ، فيقاس عليه النبيذ ، فهذا دون الأول ، ولذلك اختلفت فيه الشرائع . أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة ، لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد ﴿ الرتبة الثانية ﴾ ما يقع فى رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولى على تزويج الصغيرة والصغير ، فذلك لا ضرورة اليه ، لكنه محتاج اليه فى اقتناء المصالح ، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات واستغناماً للصلاح المنتظر فى المآل ، وليس هذا كتسليط الولى على تربيته وارضاعه وشراء الملبوس والمطعوم لأجله ، فان ذلك ضرورة لايتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق . أما النكاح فى حال الصغر فلا يرهق اليه توقان شهوة ولاحاجة تناسل ، بل يحتاج اليه لصلاح المعيشة باشتباك العشائر ، والتظاهر بالأصهار ، وأمور من هذا الجنس لاضرورة اليها . أما ما يجرى مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ وبمهر مثل ، فانه أيضاً مناسب ، ولكنه دون أصل الحاجة الى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه ﴿ الرتبة الثالثة ﴾ ما لايرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج فى العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته ، من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمنزلة باستسخار المالك إياه ، فلا يليق بمنصبه التصدى للشهادة . أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات ؛ لأن ذلك مناسب للمصلحة إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقا وفراغا ، والعبد مستغرق بالخدمة ، فتفويض أمر الطفل اليه إضرار بالطفل . أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى ولكن قول القائل سلب منصب الشهادة لخسة قدره ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه ؛ فان ذلك لايشم منه رائحة مناسبة أصلا . وهذا لاينفك عن الانتظام لو صرح به الشرع ، ولكن تنتفى مناسبته بالرواية والفتوى ، بل ذلك ينقص عن المناسب إلى أن يعتذر عنه . والمناسب قد يكون منقوصا فيترك ، أو يحترز عنه بعذر أو تقييد كتقييد النكاح بالولى لو أمكن تعليله بفتور رأيها فى انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظوهر لكان واقعا فى الرتبة الثانية . ولكن لايصح ذلك فى سلب عبارتها وفى نكاح الكفؤ ، فهو فى الرتبة الثالثة ؛ لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد ، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال ، ولا يليق ذلك بالمروءة ، ففوّض الشرع ذلك الى الولىّ حملا للخلق على أحسن المناهج . وكذلك تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالاثبات عند النزاع لكان من قبيل الحاجات ، ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى ، فهو

لتفخيم أمر النكاح ، وتمييزه عن السفاح بالاعلان والاظهار عند من له رتبة ومنزلة ، وعلى الجملة فليلحق برتبة التحسينات فاذا عرفت هذه الأقسام فنقول الواقع فى الرتبتين الأخيرتين لايجوز الحكم بمجرده ان لم يعتضد بشهادة أصل ، إلا أنه يجرى مجرى وضع الضرورات ، فلابعد فى أن يؤدى اليه اجتهاد مجتهد ، وإن لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان ، فان اعتضد بأصل فذاك قياس ، وسيأتى . أما الواقع فى رتبة الضرورات فلا بعد فى أن يؤدى اليه اجتهاد مجتهد ، وان لم يشهد له أصل معين . ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا ، وغلبوا على دار الاسلام ، وقتلوا كافة المسلمين . ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوما لم يذنب ذنبا ، وهذا لاعهد به فى الشرع . ولو كففنا . لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ، ثم يقتلون الأسارى أيضاً ، فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال ، فحفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع ، لأنا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل ، كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع ، لا بدليل واحد وأصل معين ، بل بأدلة خارجة عن الحصر . لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب ، لم يشهد له أصل معين ، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية ، وليس فى معناها مالو تترس الكفار فى قلعة بمسلم ، اذ لايحل رمى الترس ، إذ لاضرورة ، فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها ، إذ لم نقطع بظفرنا بها ؛ لأنها ليست قطعية بل ظنية . وليس فى معناها جماعة فى سفينة لو طرحوا واحداً منهم لنجوا ، وإلا غرقوا بجملتهم ؛ لأنها ليست كلية اذ يحصل بها هلاك عدد محصور . وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ، ولأنه ليس يتعين واحد للاغراق إلا أن يتعين بالقرعة ، ولا أصل لها . وكذلك جماعة فى مخمصة لو أكلوا واحدا بالقرعة لنجوا ، فلا رخصة فيه ؛ لأن المصلحة ليست كلية . وليس فى معناها قطع اليد للأكلة حفظاً للروح ، فانه تنقدح الرخصة فيه ، لأنه إضرار به لمصلحته ، وقد شهد الشرع للاضرار بشخص فى قصد صلاحه كالفصد والحجامة وغيرهما ، وكذا قطع المضطر قطعة من فخذه إلى أن يجد الطعام ، فهو كقطع اليد ، لكن ربما يكون القطع سبباً ظاهراً فى الهلاك ، فيمنع منه ؛ لأنه ليس فيه يقين الخلاص ، فلا تكون المصلحة قطعية ﴿ فان قيل ﴾ فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها ﴿ قلنا ﴾ قد قال بها مالك رحمه الله ، ولا نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى ، وهى مصلحة المضروب ، فانه ربما يكون بريئاً من الذنب ، وترك الضرب فى مذنب أهون من ضرب برىء ، فان كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال ففى الضرب فتح باب إلى تعذيب البرىء ﴿ فان قيل ﴾ فالزنديق المتستر إذا تاب فالمصلحة فى قتله ، وأن لاتقبل توبته ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فماذا ترون» ﴿قلنا﴾ هذه المسئلة فى محل الاجتهاد ، ولا يبعد قتله ، إذ وجب بالزندقة قتله ، وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل فى اليهود والنصارى ؛ لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة ، والزنديق يرى التقية عين الزندقة ، فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة فى تخصيص عموم ، وذلك لا ينكره أحد ﴿ فان قيل ﴾ رب ساع فى الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو باغراء الظلمة بأموال الناس وحرمهم وسفك دمائهم باثارة الفتنة ، والمصلحة قتله لكف شره فماذا ترون فيه ؟ ﴿ قلنا ﴾ إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه إذ فى تخليد الحبس عليه كفاية شره ، فلاحاجة إلى القتل ، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية (فان قيل) إذا كان الزمان زمان فتنة ، ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب ، فليس فى إبقائه وحبسه إلا إيغار صدره وتحريك داعيته ليزداد فى الفساد والاغراء جداً عند الافلات ﴿ قلنا ﴾ هذا الآن

رجم بالظن ، وحكم بالوهم ، فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه ﴿ فان قيل ﴾ فاذا تترّس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لو لم يقصد الترس ، بل يدرك ذلك بغلبة الظن ﴿ قلنا ﴾ لا جرم ذكر العراقيون فى المذهب وجهين فى تلك المسئلة ، وعللوا بأن ذلك مظنون ، ونحن إنما نجوّز ذلك عند القطع ، أو ظن قريب من القطع . والظن القريب من القطع إذا صار كليا ، وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالاضافة إليه ﴿ فإن قيل ﴾ إن فى توقفنا عن الساعي فى الأرض بالفساد ضرراً كلياً بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك ، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجرّبة طول عمره ﴿ قلنا ﴾ لا يبعد أن يؤدّى اجتهاد مجتهد إلى قتله إذا كان كذلك ، بل هو أولى من الترس ، فانه لم يذنب ذنباً ، وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وإن لم توجب القتل ، وكأنه التحق بالحيوانات الضارية ، لما عرف من طبيعته وسجيته ﴿ فان قيل ﴾ كيف يجوز المصير إلى هذا فى هذه المسئلة وفى مسئلة الترس وقد قدمتم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع كايجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا فى نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً » وقوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق» وأىّ ذنب لمسلم يتترس به كافر ؟ فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلى فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك ، فاذاً غاية الأمر فى مسئلة الترس أن يقطع باستئصال أهل الاسلام ، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين ، ونخالف النص فى قتل النفس التى حرم الله تعالى ﴿ قلنا ﴾ لهذا نرى المسئلة فى محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من ذلك ، ويتأيد بمسئلة السفينة ، وأنه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحاً للكثرة إذ لا خلاف فى أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلا وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس فى الدفع ، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا فى مخمصة إلى أكل واحد ، وإنما نشأ هذا من الكثرة ، ومن كونه كلياً . لكن للكلى الذى لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد ، وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح ، ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل ، ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم ، وإن كان التحريم عاماً ، لكن نخصصه بغير هذه الصورة ، فكذلك ههنا التخصيص ممكن . وقول القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن فى الكف عنه اهلاك دماء معصومة لا حصر لها ، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلىّ على الجزئى ، فان حفظ أهل الاسلام عن اصطلام الكفار أهم فى مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد ، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل ﴿ فان قيل ﴾ فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا ؟ ﴿ قلنا ﴾ لا سبيل إليه مع كثرة الأموال فى أيدى الجنود ، أما إذا خلت الأيدى من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفى بخراجات العسكر ، ولو تفرّق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الاسلام ، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة فى بلاد الاسلام فيجوز للامام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند . ثم ان رأى فى طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج ، لأنا نعلم أنه إذا تعارض شرّان أو ضرران قصد الشرع دفع أشدّ الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالاضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الاسلام عن ذى شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور . وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة فان لولىّ الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفصاد ، وثمن الأدوية ، وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه . وهذا أيضاً يؤيد مسلك الترجيح فى مسئلة الترس ، لكن هذا تصرف فى الأموال ، والأموال مبتذلة يجوز ابتذالها فى الأغراض التى هى أهم منها وإنما المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك (فان قيل) فبأى طريق بلغ الصحابة

حد الشرب إلى ثمانين فان كان حد الشرب مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة ؟ وان لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا إلى الشبه بحد القذف ؟ (قلنا) الصحيح أنه لم يكن مقدراً ، لكن ضرب الشارب فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الثياب ، فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين ، فرأوا المصلحة فى الزيادة فزادوا ، والتعزيرات مفوضة إلى رأى الأئمة ، فكأنه ثبت بالاجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة . ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بتقريب من منصوصات الشرع ، فرأوا الشرب مظنة القذف ، لأن من سكر هذى ، ومن هذى افترى ، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم ، والبلوغ مقام نفس العقل لأن هذه الأسباب مظانّ هذه المعانى ، فليس ماذكروه مخالفة للنص بالمصلحة أصلا (فإن قيل) فما قولكم فى المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته ، وقد انتظرت سنين ، وتضررت بالعزوبة ، أيفسخ نكاحها للمصلحة أم لا ؟ وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق ، واستبهم الأمر ، ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ، ومحرمة على زوجها المالك لها فى علم الله تعالى . وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين ، وتعوّقت عدّتها ، وبقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكتفى بتربص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعاً (قلنا) المسئلتان الأوليان مختلف فيهما فهما فى محل الاجتهاد فقد قال عمر تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر ، وبه قال الشافعى فى القديم ، وقال فى الجديد تصبر إلى قيام البينة على موته ، أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش اليها ؛ لأنا إن حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد ، إذ لاندراس الأخبار أسباب سوى الموت لاسيما فى حق الخامل الذكر ، النازل القدر وان فسخنا فالفسخ انما يثبت بنص ، أو قياس على منصوص ، والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة ، فاذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطء ، وذلك فى الحضرة لا يؤثر ، فكذلك فى الغيبة (فإن قيل) سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبه أيضا مهم ، ودفع الضرر عنه واجب ، وفى تسليم زوجته الى غيره فى غيبته ولعله محبوس ، أو مريض معذور إضرار به ، فقد تقابل الضرران ، ومامن ساعة إلا وقدوم الزوج فيها ممكن ، فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض ، وكذلك اختلف قول الشافعى فى مسئلة الوليين ، ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر امضاء العقد فليس ذلك حكما بمجرد مصلحة لا يعتضد بأصل معين ، بل تشهد له الأصول المعينة . أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها فى مذهب الشافعى ولم يبلغنا خلاف عن العلماء . وقد أوجب الله تعالى التربص بالاقراء إلا على اللائى يئسن من المحيض ، وليست هذه من الآيسات . ومامن لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهى شابة ، فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص ، فانا لم نر الشرع يلتفت الى النوادر فى أكثر الأحوال . وكان لا يبعد عندى لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجبت العدّة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد (فان قيل) فقد ملتم فى أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل فى جملة الأصول الموهومة ، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل (قلنا) هذا من الأصول الموهومة ، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ ، لأنا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التى لا تلائم تصرفات الشرع . فهى باطلة مطرحة ، ومن صار اليها فقد شرع ، كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود

شرعى علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياسا ، بل مصلحة مرسلة اذالقياس أصل معين ، وكون هذه المعانى مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال ، وتفاريق الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة . واذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فى اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة . وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين ، وعندذلك يجب ترجيح الأقوى ، ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحاً لكلمة الردة ، وشرب الخمر ، وأكل مال الغير ، وترك الصوم والصلاة ، لأن الحذر من سفك الدم أشدّ من هذه الأمور . ولا يباح به الزنا لأنه مثل محذور الاكراه ، فاذاً منشأ الخلاف فى مسئلة الترس . الترجيح إذ الشرع مارجح الكثير على القليل فى مسئلة السفينة ، ورجح الكل على الجزء فى قطع اليد المتأكلة وهل يرجح الكلى على الجزئى فى مسألة الترس ؟ فيه خلاف . ولذلك يمكن إظهار هذه المصالح فى صيغة البرهان اذ تقول فى مسئلة الترس . مخالفة مقصود الشرع حرام ، وفى الكفّ عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع ﴿فان قيل﴾ لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ، ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة ﴿قلنا﴾ قهر الكفار واستعلاء الاسلام مقصود ، وفى هذا استئصال الاسلام ، واستعلاء الكفر ﴿فان قيل﴾ فالكف عن المسلم الذى لم يذنب مقصود ، وفى هذا مخالفة المقصود ﴿قلنا﴾ هذا مقصود ، وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين ، ولابد من الترجيح ، والجزئى محتقر بالاضافة الى الكلى ، وهذا جزئى بالاضافة فلا يعارض بالكلى ﴿فان قيل﴾ مسلم أن هذا جزئى ولكن لا يسلم أن الجزئى محتقر بالاضافة إلى الكلى فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص (قلنا) قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين ، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك فى أن حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين أهم فى مقاصد الشرع من حفظ شخص معين فى ساعة أونهار ، وسيعود الكفار عليه بالقتل ، فهذا مما لا يشك فيه كما أجمنا أكل مال الغير بالاكراه لعلمنا بأن المال حقير فى ميزان الشرع بالاضافة إلى الدم ، وعرف ذلك بأدلة كثيرة ﴿فان قيل﴾ فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل فى مسئلة السفينة وفى الاكراه وفى المخمصة ﴿قلنا﴾ لم نفهم ذلك ، إذ أجمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله ، وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم فى المخمصة فمنع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكلى فمعلوم إما على القطع ، وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله فى الشرع ، ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة إذ الاجماع فى الاكراه وفى المخمصة منع منه ، فبهذه الشروط التى ذكرناها يجوز اتباع المصالح . وتبين أن الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه ، بل من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ماذكرنا وهذا اتمام الكلام فى القطب الثانى من الأصول

القطب الثالث فى كيفية استثمار الاحكام من مثمرات الاصول

ويشتمل هذا القطب : على صدر ، ومقدمة ، وثلاثة فنون

صدر القطب الثالث

اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول ، لأن ميدان سعى المجتهدين فى اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها ، إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها . والأصول الأربعة من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل لامدخل لاختيار العباد فى تأسيسها وتأصيلها ، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر فى استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها ، والمدارك هى

الأدلة السمعية ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، إذ منه يسمع الكتاب أيضاً ، وبه يعرف الاجماع ، والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة : إما لفظ ، وإما فعل ، وإما سكوت وتقرير . ونرى أن نؤخر الكلام فى الفعل والسكوت ، لأن الكلام فيهما أوجز * واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه ، أو بفحواه ومفهومه ، أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذى يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم ، والمفهوم ، والمعقول .

الفن الأول فى المنظوم ، وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع

ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام : القسم الأول فى المجمل والمبين ، القسم الثانى فى الظاهر والمؤول ، القسم الثالث فى الأمر والنهى ، القسم الرابع فى العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول . الفصل الأول فى مبدأ اللغات انه اصطلاح أم توقيف . الفصل الثانى فى أن اللغة هل تثبت قياساً . الفصل الثالث فى الأسماء العرفية . الفصل الرابع فى الأسماء الشرعية . الفصل الخامس فى اللفظ المفيد وغير المفيد . الفصل السادس فى طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة . الفصل السابع فى المجاز والحقيقة .

الفصل الأول فى مبدأ اللغات

وقد ذهب قوم الى أنها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف اذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق . وقال قوم إنها توقيفية إذ الاصطلاح لايتم إلا بخطاب ، ومناداة ودعوة الى الوضع ، ولايكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح . وقال قوم : القدر الذى يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح ، يكون بالتوقيف ، وما بعده يكون بالاصطلاح . والمختار أن النظر فى هذا إما أن يقع فى الجواز ، أو فى الوقوع أما الجواز العقلى فشامل للمذاهب الثلاثة ، والكل فى حيز الامكان . أما التوقيف فبأن يخلق الأصوات والحروف ، بحيث يسمعها واحد أو جمع ، ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسميات ، والقدرة الأزلية لا تقصر عن ذلك . وأما الاصطلاح فبأن يجمع الله دواعى جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم ، وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التى لا يمكن الانسان أن يصل إليها ، فيبتدىء واحد ويتبعه الآخر ، حتى يتم الاصطلاح ، بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وإمكان التعريف بتأليف الحروف ، فيتولى الوضع ، ثم يعرف الآخرين بالاشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير ، وكما يعرّف الأخرس ما فى ضميره بالاشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً . أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع فى معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلى أو بتواتر خبر أو سمع قاطع . ولامجال لبرهان العقل فى هذا ، ولم ينقل تواتر ، ولا فيه سمع قاطع ، فلا يبقى إلا رجم الظن فى أمر لا يرتبط به تعبد عملى : ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة ، فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له ﴿ فان قيل ﴾ قال الله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » وهذا يدل على أنه كان بوحى وتوقيف ، فيدل على الوقوع ، وإن لم يدل على استحالة خلافه ﴿ قلنا ﴾ وليس ذلك دليلا قاطعاً على الوقوع أيضاً ، إذ يتطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره ، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى ، لأنه الهادى والملهم ومحرك الداعية ، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله تعالى . الثانى أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة ، فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره . الثالث أن الأسماء صيغة عموم ، فلعله أراد به أسماء السماء والأرض وما فى الجنة والنار ، دون الأسامى

التى حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات ، وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى « وأوتيت من كل شيء » وقوله تعالى « تدمر كل شيء بأمر ربها » « وهو على كل شيء قدير » إذ يخرج عنه ذاته وصفاته . الرابع أنه ربما علمه ثم نسيه أو لم يعلم غيره ، ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن ، والغالب أن أكثرها حادثة بعده .

الفصل الثانى فى أن الأسماء اللغوية هل تثبت قياساً

وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سموا الخمر من العنب خمراً لأنها تخمر العقل ، فيسمى النبيذ خمراً لتحقق ذلك المعنى فيه ، قياساً عليه ، حتى يدخل فى عموم قوله صلى الله عليه وسلم « حرمت الخمر لعينها » وسمى الزانى زانياً لأنه مولج فرجه فى فرج محرم ، فيقاس عليه اللائط فى إثبات اسم الزانى ، حتى يدخل فى عموم قوله تعالى « الزانية والزانى » وسمى السارق سارقا لأنه أخذ مال الغير فى خفية ، وهذه العلة موجودة فى النباش ، فيثبت له اسم السارق ، قياساً حتى يدخل تحت عموم قوله تعالى « والسارق والسارقة » وهذا غير مرضى عندنا لأن العرب إن عرفتنا بتوقيفها أنا وضعنا الاسم للسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم ، بل يكون وضعا من جهتنا وإن عرفتنا أنها وضعته لكل مايخامر العقل أو يخمره ، فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم ، لا بقياسنا كما أنهم عرفونا أن كل مصدر ، فله فاعل ، فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف ، لا عن قياس وان سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسم مايعتصر من العنب خاصة ، واحتمل غيره ، فلم نتحكم عليهم ، ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانى ، ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس أدهم لسواده ، وكميتا لحمرته والثوب المتلون بذلك اللون ، بل الآدمى المتلون بالسواد لايسمونه بذلك الاسم ، لأنهم ماوضعوا الأدهم والكميت للاسود والأحمر ، بل لفرس أسود وأحمر وكما سموا الزجاج الذى تقر فيه المائعات قارورة أخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن قر الماء فيه فاذاً كل ما ليس على قياس التصريف الذى عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى اثباته ووضعه بالقياس وقد أطنبنا فى شرح هذه المسئلة فى « كتاب أساس القياس » فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس أصلا .

الفصل الثالث فى الأسماء العرفية

اعلم أن الاسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية ، والاسم يسمى عرفيا باعتبارين : أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل مايدب ، واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » وقال تعالى « خلق الانسان علمه البيان » وقال عز وجل « فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا » الاعتبار الثانى أن يصير الاسم شائعا فى غير ماوضع له أولا ، بل فيما هو مجاز فيه كالغائط المطمئن من الأرض والعذرة البناء الذى يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه ، فصار أصل الوضع منسياً ، والمجاز معروفا سابقاً إلى الفهم بعرف الاستعمال ، وذلك بالوضع الأول فالأسامى اللغوية إما وضعية . وإما عرفية . أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم . فلا يجوز أن يسمى عرفيا ، لأن مبادىء اللغات والوضع الأصلى كلها كانت كذلك ، فيلزم أن يكون جميع الاسامى اللغوية عرفية .

الفصل الرابع فى الأسماء الشرعية

قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء : الأسماء لغوية ، ودينية ، وشرعية ، أما اللغوية فظاهرة . وأما

الدينية فما نقلته الشريعة الى أصل الدين كلفظ الإيمان ، والكفر ، والفسق وأما الشرعية فكالصلاة ، والصوم والحج ، والزكاة واستدل القاضى على إفساد مذهبهم بمسلكين : الأول أن هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى « إنا جعلناه قرآناً عربيا » « وبلسان عربى مبين » ، « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ولو قال أطعموا العلماء ، وأراد الفقراء ، لم يكن هذا بلسانهم ، وإن كان اللفظ المنقول عربيا . فكذلك إذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه ، أو جعل عبارة عن بعض موضوعه ، أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه ، فكل ذلك ليس من لسان العرب . الثانى أن الشارع لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الأسامى ، فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها ، ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً ، فان الحجة لا تقوم بالآحاد احتجوا بقوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس ، وقال صلى الله عليه وسلم « نهيت عن قتل المصلين » وأراد به المؤمنين ، وهو خلاف اللغة ﴿ قلنا ﴾ أراد بالايمان . التصديق بالصلاة والقبلة ، وأراد بالمصلين . المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة لاحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم « الايمان بضع وسبعون بابا ، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » ، وتسمية الاماطة إيماناً خلاف الوضع ﴿ قلنا ﴾ هذا من أخبار الآحاد ، فلا يثبت به مثل هذه القاعدة ، وإن ثبتت فهى دلالة الايمان ، فيتجوز بتسميته إيماناً احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة ، فافتقرت إلى أسام ، وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع أسامها ﴿ قلنا ﴾ لا نسلم أنه حدث فى الشريعة عبادة لم يكن لها اسم فى اللغة ﴿ فان قيل ﴾ فالصلاة فى اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ، ولا الحج عبارة عن الطواف والسعى ﴿ قلنا ﴾ عنه جوابان : الأول . أنه ليس الصلاة فى الشرع أيضاً عبارة عنه ، بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما فى اللغة والحج عبارة عن القصد ، والصوم عبارة عن الامساك والزكاة عبارة عن النمو ، لكن الشرع شرط فى أجزاء هذه الأمور أموراً أخر تنضم إليها فشرط فى الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه ، وفى قصد البيت أن ينضم إليه الوقوف والطواف ، والاسم غير متناول له ، لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط ، لا بتغيير الوضع . الثانى . أنه يمكن أن يقال سميت جميع الأفعال صلاة لكونها متبعاً بها فعل الامام ، فان التالى للسابق فى الخيل يسمى مصلياً لكونه متبعاً هذا كلام القاضى رحمه الله والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع فى هذه الأسامى ، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية ، كما ظنه قوم ، ولكن عرف اللغة تصرف فى الأسامى من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما فى الدابة فتصرف الشرع فى الحج والصوم والايمان من هذا الجنس إذ للشرع عرف فى الاستعمال كما للعرب . والثانى . فى إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة ، والمحرم شربها والأم محرمة ، والمحرم وطؤها فتصرفه فى الصلاة كذلك ، لأن الركوع والسجود شرطه الشرع فى تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع ، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد ، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة ، وهو كالمهم المحتاج إليه إذ ما يتصوره الشرع من العبادات ينبغى أن يكون لها أسام معروفة ، ولا يوجد ذلك فى اللغة إلا بنوع تصرف فيه . وأما ما استدل به من أن القرآن عربى فهذا لا يخرج هذه الأسامى عن أن تكون عربية ، ولا يسلب اسم العربى عن القرآن ، فانه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربياً أيضاً ، كما ذكرناه فى القطب الأول من الكتاب وأما قوله انه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا

أيضا إنما يجب إذا لم يفهم مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى ، فاذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله .

الفصل الخامس في الكلام المفيد

اعلم أن الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره ، وإلى مالا يدل . فأما مايدل فينقسم إلى مايدل بذاته وهو الأدلة العقلية ، وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب وإلى مايدل بالوضع وهو ينقسم إلى صوت ، وغير صوت كالاشارة ، والرمز . والصوت ينقسم في دلالته إلى مفيد وغير مفيد . والمفيد كقولك زيد قائم ، وزيد خرج راكبا . وغير المفيد كقولك زيد لا ، وعمرو في . فإن هذا لايحصل منه معنى ، وان كان آحاد كلماته موضوعة للدلالة . وقد اختلف في تسمية هذا كلاما فمنهم من قال هو كمقلوب رجل ، وزيد لجر وديز فان هذا لايسمى كلاما . ومنهم من سماه كلاما لأن آحاده وضعت للإفادة ﴿ واعلم ﴾ أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام اسم ، وفعل ، وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك ، والله ربك . أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد ، وقام عمرو . وأما الاسم والحرف كقولك زيد من ، وعمرو في فلا يفيد ، حتى تقول من مضر ، وفي الدار . وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد إذ لم يتخلله اسم ، وكذلك قولك من ، في ، قد ، على ﴿ واعلم ﴾ أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالإفادة من كل وجه ، وإلى مالا يستقل بالإفادة إلا بقرينة ، وإلى مايستقل بالافادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى «ولا تقربوا الزنا» «ولا تقتلوا أنفسكم» وذلك يسمى نصاً لظهوره ، والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس للكرسي الذي تظهر عليه . والنصّ ضربان ضرب هو نصّ بلفظه ومنظومه كما ذكرناه . وضرب هو نصّ بفحواه ومفهومه نحو قوله تعالى «ولا تقل لهما أف» «ولا تظلمون فتيلا» «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» «ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك» فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم مافوق التأفيف من الضرب والشتم ، وما وراء الفتيل والذرّة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة ، والفتيل ، والتأفيف . ومن قال إن هذا معلوم بالقياس فان أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق . وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل ، أو يتطرق إليه احتمال فهو غلط . وأما الذي لايستقل إلا بقرينة فكقوله تعالى «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح» وقوله «ثلاثة قروء» وكل لفظ مشترك ومبهم ، وكقوله رأيت أسداً وحماراً وثوراً إذا أراد شجاعا وبليداً فانه لا يستقل بالدلالة على مقصوده إلا بقرينة . وأما الذي يستقل من وجه دون وجه فكقوله تعالى «وآتوا حقه يوم حصاده» وكقوله تعالى «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» فان الإيتاء ويوم الحصاد معلوم ، ومقدار مايؤتى غير معلوم ، والقتال وأهل الكتاب معلوم ، وقدر الجزية مجهول نخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالاضافة إلى مدلوله إما أن لايتطرق إليه احتمال فيسمى نصاً أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملا ومبهما أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالاضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً ، وبالاضافة إلى احتمال البعيد مؤوّلا . فاللفظ المفيد إذاً إما نص ، أو ظاهر ، أو مجمل .

الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب

اعلم أن الكلام إما أن يسمعه نبيّ أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو وليّ من ملك ، أو تسمعه الأمة من النبي فان سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفا ، ولا صوتا ، ولا لغة موضوعة حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة ، لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضروريا بثلاثة

أمور

أمور بالمتكلم ، وبأن ماسمعه من كلامه ، وبمراده من كلامه فهذه ثلاثة أمور لابدّ وأن تكون معلومة ، والقدرة الأزلية ليست قاصرة عن اضطرار الملك والنبي إلى العلم بذلك ، ولا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما فى ضميره إلا الله تعالى ، فانه قادر على اختراع علم ضرورى به من غير نصب علامة وكما أن كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذى يخلقه لعبده ليس من جنس سمع الأصوات ، ولذلك يعسر علينا تفهم كيفية سماع موسى كلام الله تعالى الذى ليس بحرف ولا صوت كما يعسر على الأكمة تفهم كيفية إدراك البصير للألوان والأشكال أما سماع النبي من الملك فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دالّ على معنى كلام الله ، فيكون المسموع الأصوات الحادثة ، التى هى فعل الملك ، دون نفس الكلام . ولا يكون هذا سماعاً لكلام الله بغير واسطة ، وإن كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سمع شعر المتنبي وكلامه ، وان سمعه من غيره ، وسمع صوت غيره ، وكما قال تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » وكذلك سماع الأمة من الرسول صلى الله عليه وسلم كسماع الرسول من الملك ، ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التى بها المخاطبة . ثم إن كان نصا لايحتمل كفى معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » والحق هو العشر . وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » وقوله عليه السلام « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين ، يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة ، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً . وكل ماليس له عبارة موضوعة فى اللغة فتتعين فيه القرائن ، وعند منكرى صيغة العموم والأمر يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن ، فان قوله تعالى « اقتلوا المشركين » وإن أكده بقوله : كلهم وجميعهم ، فيحتمل الخصوص عندهم كقوله تعالى : « تدمر كل شىء بأمر ربها » « وأوتيت من كل شىء » فانه أريد به البعض وسيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى .

الفصل السابع فى الحقيقة والمجاز

اعلم أن اسم الحقيقة مشترك إذ قد يراد به ذات الشىء وحده ، ويراد به حقيقة الكلام . ولكن إذا استعمل فى الألفاظ أريد به ما استعمل فى موضوعه . والمجاز ما استعملته العرب فى غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع : الأول ما استعير للشىء بسبب المشابهة فى خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد ، وللبليد حمار فلو سمى الأبخر أسداً لم يجز ، لأن البخر ليس مشهورا فى حق الأسد . الثانى الزيادة كقوله تعالى « ليس كمثله شىء » فان الكاف وضعت للافادة ، فاذا استعملت على وجه لايفيد كان على خلاف الوضع . الثالث النقصان الذى لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل « واسئل القرية » والمعنى واسئل أهل القرية . وهذا النقصان اعتادته العرب ، فهو توسع وتجوّز . وقد يعرف المجاز باحدى علامات أربع : الأولى أن الحقيقة جارية على العموم فى نظائره إذ قولنا عالم لما عنى به ذو علم صدق على كل ذى علم وقوله « واسئل القرية » يصح فى بعض الجمادات لارادة صاحب القرية ، ولا يقال سل البساط والكوز ، وإن كان قد يقال سل الطلل والربع لقربه من المجاز المستعمل . الثانية أن يعرف بامتناع الاشتقاق عليه ، إذ الأمر إذا استعمل فى حقيقته اشتق منه اسم الآمر . وإذا استعمل فى الشأن مجازاً لم يشتق منه آمر . والشأن هو المراد بقوله تعالى « وما أمر فرعون برشيد » وبقوله تعالى « إذا جاء أمرنا » . الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على الاسم ، فيعلم أنه مجاز فى أحدها ، إذ الأمر الحقيقى يجمع على أوامر

وإذا أريد به الشأن يجمع على أمور . الرابعة أن الحقيقي إذا كان له تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة إذا أريد بها الصفة كان لها مقدور ، وإن أريد بها المقدور كالنبات الحسن العجيب إذ يقال انظر إلى قدرة الله تعالى أى إلى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق إذ النبات لا مقدور له (واعلم) أن كل مجاز فله حقيقة ، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز ، بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز الأول أسماء الأعلام نحو زيد ، وعمرو ، لأنها أسام وضعت للفرق بين الذوات ، لا للفرق فى الصفات . نعم الموضوع للصفات قد يجعل علماً ، فيكون مجازا كالأسود بن الحرث إذ لا يراد به الدلالة على الصفة ، مع أنه وضع له فهو مجاز . أما إذا قال قرأت المزنى وسيبويه وهو يريد كتابيهما فليس ذلك إلا كقوله تعالى « واسئل القرية » فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المزنى ، فيكون فى الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز . الثانى الأسماء التى لا أعم منها ولا أبعد كالمعلوم ، والمجهول ، والمدلول ، والمذكور إذ لا شىء إلا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شىء * .

هذا تمام المقدمة ، ولنشتغل بالمقاصد ، وهى كيفية اقتباس الأحكام من الصيغ والألفاظ المنطوق بها ، وهى أربعة أقسام :

القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب الثالث فى المجمل والمبين

اعلم أن اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبيناً ونصاً . وإما أن يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجملا . وإما أن يظهر فى أحدهما ولا يظهر فى الثانى فيسمى ظاهراً . والمجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذى لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ، ولا بعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل ﴿ مسئلة ﴾ قوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت عليكم الميتة » ليس بمجمل . وقال قوم من القدرية : هو مجمل ، لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم ، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين ، وليس يدرى ماذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها ، أو أكلها ، أو النظر إليها ، أو بيعها ، أو الانتفاع بها ، فهو مجمل . والأم يحرم منها النظر ، أو المضاجعة ، أو الوطء فلا يدرى أيه . ولابد من تقدير فعل ، وتلك الأفعال كثيرة ، وليس بعضها أولى من بعض . وهذا فاسد إذ عرف الاستعمال كالوضع ، ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية وقدمنا بيانها . ومن آنس بتعارف أهل اللغة ، واطلع على عرفهم : علم أنهم لا يستريبون فى أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب : أنه يريد الأكل دون النظر والمس ، وإذا قال حرمت عليك هذا الثوب أنه يريد اللبس ، وإذا قال حرمت عليك النساء : أنه يريد الوقاع وهذا صريح عندهم ، مقطوع به . فكيف يكون مجملا ؟ والصريح تارة يكون بعرف الاستعمال ، وتارة بالوضع وكل ذلك واحد فى نفى الاجمال . وقال قوم هو من قبل المحذوف كقوله تعالى : « واسئل القرية » أى أهل القرية ، وكذلك قوله تعالى « أحلت لكم بهيمة الأنعام » أى أكل البهيمة « وأحل لكم صيد البحر » وهذا إن أراد به إلحاقه بالمجمل . فهو خطأ ، وإن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح ، وإن أراد به إلحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً ﴿ مسئلة ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » يقتضى بالوضع نفى نفس الخطأ والنسيان ، وليس كذلك ، وكلامه صلى الله عليه وسلم يجل عن الخلف ، فالمراد به رفع حكمه ، لا على الاطلاق ، بل الحكم الذى عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادته بهذا اللفظ . فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان إذ يفهم منه . رفع حكمه لا على الاطلاق وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه ، وليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ، ولا هو مجمل بين المؤاخذة التى ترجع إلى الذم ناجزاً أو إلى العقاب آجلا ، وبين

الغرم والقضاء ، لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما فى كل حكم ، كما لم يجعل قوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم » عاماً فى كل فعل ، مع أنه لا بدّ من إضمار فعل ، فالحكم ههنا لا بدّ من إضماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذم والعقاب ههنا والوطء ثم (فان قيل) فالضمان أيضا عقاب ، فلير تفع (قلنا) الضمان قد يجب امتحانا ليثاب عليه لا الانتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون ، وعلى العاقلة بسبب الغير ، و يجب حيث يجب الاتلاف كالمضطر فى المخمصة ، وقد يجب عقابا كما يجب على المتعمد لقتل الصيد « ليذوق وبال أمره » وان وجب على المخطىء بالقتل امتحانا فغاية ما يلزم أن يقال ينتفى به كل ضمان هو بطريق العقاب ؛ لأنه مؤاخذة وانتقام ، بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان . والمقصود أن من ظن أن هذا اللفظ خاصّ أو عامّ لجميع أحكام الخطأ أو مجمل متردّد فقد غلط فيه (فان قيل) فلو ورد فى موضع لا عرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفياً لأثره بالكلية حتى يقوم مقام العموم ، أو يجعل مجملا (قلنا) هو مجمل يحتمل نفي الأثر مطلقا ونفى آحاد الآثار ، ويصلح أن يراد به الجميع ، ولا يترجح أحد الاحتمالات . وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر . أما من يقول بها فيتبع فيه الصيغة ولا صيغة للمضمرات ، وهذا قد أضمر فيه الأثر فعلى ماذا يعوّل فى التعميم (فان قيل) هو نفي فيقتضى وضعه نفى الأثر والمؤثر جميعا ، فان تعذر نفى المؤثر بقرينة الحس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منفيا (قلنا) ليس قوله لا صيام ، ولا عمل ، ولا خطأ ، ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاما فى نفى المؤثر والأثر ، حتى اذا تعذر فى المؤثر بقى فى الأثر ، بل هو لنفى المؤثر فقط . والأثر ينتفى ضرورة بانتفاء المؤثر ، لا بحكم عموم اللفظ وشموله له ، فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا إما عن جميع الآثار ، أو عن بعض الآثار ، ولا تترجح الجملة على البعض ، ولا أحد الأبعاض على غيره (مسئلة) فى قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة إلا بطهور » ، « ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ، « ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » ، « ولا نكاح إلا بولىّ » ، « ولا نكاح إلا بشهود » ، « ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه » ، « ولا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد » قال هذا نفى لما ليس منفيا بصورته ، فان صورة النكاح والصوم والصلاة موجودة كالخطأ والنسيان . وقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفى الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساده فى هذه الصورة أظهر ، فان الخطأ والنسيان ليس اسما شرعيا ، والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألفاظ تصرف الشرع فيها فهى شرعية ، وعرف الشرع فى تنزيل الأسامى الشرعية على مقاصد كعرف اللغة على ما قدمناوجه تصرف الشرع فى هذه الألفاظ فلا يشك فى أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفى الصورة فيكون خلفاً ، بل يريد نفى الوضوء والصوم والنكاح الشرعى ، فعرف الشرع يزيل هذا الاحتمال فكأنه صرح بنفى نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعى (فان قيل) فيحتمل نفى الصحة ونفي الكمال أى لا صلاة كاملة ، ولا صوم فاضلا ، ولا نكاح مؤكداً ثابتاً فهل هو محتمل بينهما ﴿ قلنا ﴾ ذهب القاضى إلى أنه مردّد بين نفى الكمال والصحة ؛ إذ لا بدّ من إضمار الصحة أو الكمال ، وليس أحدهما بأولى من الآخر . والمختار أنه ظاهر فى نفى الصحة ، محتمل لنفى الكمال على سبيل التأويل ؛ لأن الوضوء والصوم صارا عبارة عن الشرعى . وقوله لا صيام صريح فى نفى الصوم ، ومهما حصل الصوم الشرعى وإن لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفى ﴿ فان قيل ﴾ فقوله صلى الله عليه وسلم « لا عمل إلا بنية » من قبيل قوله « لا صلاة » أو من قبيل قوله « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » ﴿ قلنا ﴾ الخطأ والنسيان ليسا من الأسماء الشرعية ، والصوم والصلاة من الأسماء الشرعية وأما العمل فليس للشرع فيه تصرّف ، وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم « لا عمل إلا بنية » وقوله « إنما الأعمال بالنيات » يقتضى عرف الاستعمال نفي جدواه وفائدته كما يقتضى عرف الشرع نفى الصحة فى الصوم والصلاة ، فليس هذا من المجملات

يلى من المألوف فى عرف الاستعمال قولهم لا علم إلا ما نفع ، ولا كلام إلا ما أفاد ، ولا حكم إلا لله . ولا طاعة إلا له ، ولا عمل إلا ما نفع وأجدى وكل ذلك نفى لما لا ينتفى ، وهو صدق ؛ لأن المراد منه نفى مقاصده ﴿ دقيقة ﴾ القاضى رحمه الله إنما لزمه جعل اللفظ مجملا بالاضافة إلى الصحة والكمال من حيث انه نفى الأسماء الشرعية ، وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف يخالف الوضع ، فلزمه إضمار شىء فى قوله عليه السلام « لاصيام » أى لا صيام مجزئاً صحيحاً ، أو لا صيام فاضلا كاملا ، ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرع فى هذه الألفاظ صار هذا النفى راجعاً إلى نفس الصوم كقوله لا رجل فى البلد فانه يرجع إلى نفى الرجل ، ولاينصرف إلى الكمال إلا بقرينة الاحتمال ﴿ مسئلة ﴾ إذا أمكن حمل لفظ الشارع على مايفيد معنيين ، وحمله على مايفيد معنى واحداً ، وهو مردد بينهما فهو مجمل . وقال بعض الأصوليين يترجح حمله على مايفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد ومالا يفيد يتعين حمله على المفيد ؛ لأن المعنى الثانى مما قصر اللفظ عن إفادته إذا حمل على الوجه الآخر، فحمله على الوجه المفيد بالاضافة إليه أولى وهذا فاسد ، لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولغواً يجل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو ، وكلماته التى أفادت معنى واحداً لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح ﴿ مسئلة ﴾ ماأمكن حمله على حكم متجدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلى والحكم العقلى والاسم اللغوى ، لأن كل واحد محتمل ، وليس حمل الكلام عليه رداً له إلى العبث . وقال قوم حمله على الحكم الشرعى الذى هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف إذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم العقلى ، ولا بالاسم اللغوى ، ولا بالحكم الأصلى فهذا ترجيح بالتحكم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم « الاثنان فما فوقهما جماعة » فانه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة ، ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها ، ومثاله أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » إذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار إلى الطهارة . أى هو كالصلاة حكما ويحتمل أن فيه دعاء كما فى الصلاة ويحتمل أنه يسمى صلاة شرعا ، وإن كان لايسمى فى اللغة صلاة ، فهو مجمل بين هذه الجهات . ولا ترجيح (مسئلة) إذا دار الاسم بين معناه اللغوى ومعناه الشرعى . كالصوم والصلاة . قال القاضى هو مجمل ؛ لأن الرسول عليه السلام يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه . ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الأسامى الشرعية ، وإلا فهو منكر للأسامى الشرعية . وهذا فيه نظر لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامى على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية ؛ وإن كان أيضاً كثيراً مايطلق على الوضع اللغوى ، كقوله صلى الله عليه وسلم « دعى الصلاة أيام أقرائك » « ومن باع حراً أو من باع خمراً فحكمه كذا » وإن كانت الصلاة فى حالة الحيض وبيع الخمر والحر لايتصور إلا بموجب الوضع ، فأما الشرعى فلا . ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم إليه غداء « إنى إذاً أصوم » فانه ان حمل على الصوم الشرعى دل على جواز النية نهاراً ، وإن حمل على الامساك لم يدل . وقوله صلى الله عليه وسلم « لاتصوموا يوم النحر » إن حمل على الامساك الشرعى دل على انعقاده إذ لولا إمكانه لما قيل له لاتفعل ، إذ لايقال للأعمى لاتبصر ، وإن حمل على الصوم الحسى لم ينشأ منه دليل على الانعقاد ، وقد قال الشافعى . لو حلف أن لايبيع الخمر لا يحنث ببيعه ؛ لأن البيع الشرعى لايتصور فيه . وقال المزنى يحنث لأن القرينة تدل على أنه أراد البيع اللغوى ، والمختار عندنا أن ماورد فى الاثبات والأمر فهو للمعنى الشرعى ، وما ورد فى النهى كقوله « دعى الصلاة » فهو مجمل (مسئلة) إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز ، ولا يكون مجملا كقوله رأيت اليوم حماراً ، واستقبلنى فى الطريق أسد فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فان لم تظهر فاللفظ .

للبهيمة والسبع . ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجملا تعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، فان المجاز إنما يصار اليه لعارض . وهذا فى مجاز لم يغلب بالعرف ، بحيث صار الوضع كالمتروك مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة ، أو غائطا لم يفهم منه المطمئن من الأرض وفناء الدار ، لأنه صار كالمتروك بعرف الاستعمال ، والمعنى العرفى كالمعنى الوضعى فى تردد اللفظ بينهما وليس المجاز كالحقيقى ، لكن المجاز إذا صار عرفياً كان الحكم للعرف ﴿ خاتمة جامعة ﴾ اعلم أن الاجمال تارة يكون فى لفظ مفرد ، وتارة يكون فى لفظ مركب ، وتارة فى نظم الكلام والتصريف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء . أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس ، والذهب ، والعضو الباصر ، والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقرء للطهر والحيض ، والناهل للعطشان والريان وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ، ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض ، والرجل لزيد وعمرو وقد يكون موضوعا لهما من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أم البشر فان الأم وضع اسما للوالدة أولا ، وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل فى الشرع إلى معان ، ولم يترك المعنى الوضعى أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى «أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح» فان جميع هذه الألفاظ مرددة بين الزوج والولى . وأما الذى بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول . وأما الذى بحسب نسق الكلام فكقولك كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه فان قولك فهو كما علمه متردد بين أن يرجع إلى كل ما ، وبين أن يرجع إلى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الحجر فهو إذا كالحجر . وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فان الوقف على السموات فى قوله تعالى «وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم» له معنى يخالف الوقف على الأرض ، والابتداء «بقوله يعلم سركم وجهركم» . وقوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم» من غير وقف يخالف الوقف على قوله إلا الله وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء . ولذلك قد يصدق قولك . الخمسة زوج وفرد أى هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك : الانسان حيوان وجسم ، لأنه حيوان وجسم أيضاً ، ولا يصدق قولك : الانسان حيوان وجسم ، ولا قولك الخمسة زوج وفرد ، لأن الانسان ليس بحيوان وجسم ، وليست الخمسة زوجا وفرداً أيضاً وذلك لأن الواو تحتمل جميع الأجزاء وجمع الصفات وكذلك وتقول زيد طبيب بصير يصدق وإن كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب ، ولكن بصير بالخياطة فيتردد البصير بين أن يراد به البصير فى الطب ، أو يراد وصف زائد فى نفسه . فهذه أمثلة مواضع الاجمال . وقد تم القول فى المجمل ، وفى مقابلته المبين فلنتكلم فى البيان ، وحكمه ، وحده .

القول فى البيان والمبين

اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب فى البيان ، وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتابا ، فالخطب فيه يسير ، والأمر فيه قريب . ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجمل ، فانه المفتقر إلى البيان والنظر فى حد البيان ، وجواز تأخيره ، والتدريج فى إظهاره ، وفى طريق ثبوته فهذه أربعة أمور نرسم فى كل واحد منها مسئلة :

﴿ مسئلة فى حد البيان ﴾ اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام ، وإنما يحصل الاعلام بدليل ، والدليل محصل للعلم فههنا ثلاثة أمور إعلام ، ودليل به الأعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف فقال فى حده انه إخراج الشىء من حيز الاشكال الى حيز التجلى . ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج الى المعرفة أعنى الأمور التى ليست ضرورية ، وهو الدليل فقال فى حده إنه الدليل الموصل بصحيح

النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء ، فكأن البيان عنده ، والتبين واحد ، ولا حجر فى اطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، إلا أن الأقرب إلى اللغة ، و إلى المتداول بين أهل العلم ماذكره القاضي إذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه له ، وهذا بيان منك ، لكنه لم يتبين وقال تعالى «هذا بيان للناس» وأراد به القرآن وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح ، فهي بيان فى حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة. وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز إذاً لكل دليل ومبين ، ولكن صار فى عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول ، فيقال له بيان حسن أي كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد ﴿ واعلم ﴾ أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد ، بل أن يكون بحيث اذا سمع وتؤمل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به . ويجوز أن يختلف الناس فى تبين ذلك وتعرفه ، وليس من شرطه أن يكون بيانا لمشكل ، لأن النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان ، و إن لم يتقدم فيها إشكال . وبهذا يبطل قول من حده بأنه إخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي فذلك ضرب من البيان ، وهو بيان المجمل فقط ﴿ واعلم ﴾ أن كل مفيد من كلام الشارع ، وفعله ، وسكوته ، واستبشاره ، حيث يكون دليلا ، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان ، لأن جميع ذلك دليل ، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل قطعا دليل وبيان ، وهو كالنص . نعم كل مالا يفيد علماً ولا ظنا ظاهراً فهو مجمل ، وليس ببيان ، بل هو محتاج الى البيان . والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به ، لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علماً فيتحقق الاستغراق ، أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص . وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه أنه أريد به بيان الشرع ، لأن الفعل لاصيغة له .

﴿ مسئلة فى تأخير البيان ﴾ لاخلاف أنه لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا على مذهب من يجوّز تكليف المحال . أما تأخيره الى وقت الحاجة فجائز عند أهل الحق ، خلافا للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر ، واليه ذهب أبو اسحق المروزي وأبو بكر الصيرفي وفرق جماعة بين العام والمجمل ، فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل إذ لايحصل من المجمل جهل . وأما العام فانه يوهم العموم ، فاذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله « اقتلوا المشركين » فانه ان لم يقترن به البيان له أوهم جواز قتل غير أهل الحرب ، وأدّى ذلك الى قتل من لايجوز قتله . والمجمل مثل قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » يجوز تأخير بيانه ، لأن الحق مجمل لايسبق الى الفهم منه شيء ، وهو كما لو قال حج فى هذه السنة كما أفصله أو اقتل فلانا غداً بآلة أعينها من سيف أو سكين . وفرق طوائف بين الأمر والنهي ، وبين الوعد والوعيد فلم يجوزوا تأخير البيان فى الوعد والوعيد * ويدل على جواز التأخير مسالك ﴿ الأول ﴾ أنه لو كان ممتنعاً لكان لاستحالته فى ذاته أو لإفضائه الى محال ، وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر ، وإذا انتفى المسلكان ثبت الجواز ، وهذا دليل يستعمله القاضي فى مسائل كثيرة . وفيه نظر ، لأنه لايورث العلم ببطلان الاحالة ، ولا بثبوت الجواز إذ يمكن أن يكون وراء ماذكره وفصله دليل على الاحالة لم يخطر له ، فلا يمكن أن يكون دليلا لا على الاحالة ، ولا على الجواز . فعدم العلم بدليل الجواز لايثبت الاحالة ، وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لايثبت الجواز ، بل عدم العلم بدليل الاحالة لايكون علماً لعدم الاحالة فلعل عليه دليلا ولم نعرفه ، بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز ، بل لعله محال ، وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال فى مقدور الآدمي معرفته ؟ ﴿ الثاني ﴾ أنه إنما يحتاج الى البيان للامتثال وإمكانه ، ولأجله يحتاج الى القدرة والآلة ، ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان . وهذا أيضاً ذكره القاضي وفيه نظر لأنه إنما ينفع لو اعترف الخصم

بأنه

بأنه يحيله لتعذر الامتثال ، ولعله يحيله لما فيه من تجهيل ، أو لكونه لغوا بلافائدة ، أو لسبب آخر ، وليس في تسليمه تعليل القدرة والآلة يتأتى الامتثال مايلزمه تعليل غيره به ﴿الثالث﴾ الاستدلال على جوازه بوقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى : «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه» وثم للتأخير . وقال تعالى : «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » ، وقال تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» و إنما أراد بقرة معينة ، ولم يفصل إلا بعد السؤال ، وقال تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى ــ الآية » و إنما أراد بذى القربى بنى هاشم ، وبنى المطلب دون بنى أمية ، وكل من عدا بنى هاشم فلما منع بنى أمية و بنى نوفل ، وسئل عن ذلك قال : « أنا و بنو المطلب لم نفترق فى جاهلية ولا إسلام ، ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه » وقال فى قصة نوح « إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح » بين بعد أن توهم انه من أهله . وأما السنن فبيان المراد بقوله « وأقيموا الصلاة بصلاة جبريل فى يومين بين الوقتين » وقوله عليه السلام « ليس فى الخضراوات صدقة » ثم قال بعد ذلك « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » وقال « فى أربعين شاة شاة ، وخذوا عنى مناسككم » كله ورد متأخراً عن قوله « وآتوا الزكاة » «ولله على الناس حج البيت من استطاع ــ الآية» . وقال «وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم » وهو عامّ ، ثم ورد بعده « ليس على الأعمى حرج » وكذلك جميع الأعذار ، وكذلك أمر النكاح ، والبيع ، والارث . ورد أوّلا أصلها ، ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لايرث ، ومن يحل نكاحه ومن لايحل ، وما يصح بيعه ومالا يصح وكذلك كل عامّ ورد فى الشرع فانما ورد دليل خصوصه بعده ، وهذا مسلك لاسبيل إلى انكاره ، وان تطرق الاحتمال إلى أحد هذه الاستشهادات بتقدير اقتران البيان فلا يتطرق إلى الجميع ﴿الرابع﴾ أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق ، بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ، ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرر الأفعال على الدوام ، ثم ينسخ و يقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام ، لكن بشرط أن لا يرد نسخ ، وهذا أيضاً واقع . فهذه الأدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل مايحتاج إلى البيان من عامّ ، ومجمل ، ومجاز ، وفعل متردد ، وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضاً دليل على من جوز فى الأمر دون الوعيد ، وعلى من قال بعكس ذلك * والمخالف أربع شبه ﴿الأولى﴾ قالوا إن جوّزتم خطاب العربى بالعجمية ، والفارسى بالزنجية . فقد ركبتم بعيداً ، وتعسفتم . وإن منعتم : فما الفرق بينه و بين مخاطبة العربى بلفظ مجمل لايفهم معناه ؟ ولكن يسمع لفظه ، ويلزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها وحده إلى أن يبين . والجواب من وجهين : أحدهما وهو الأولى أنهم لم قالوا قوله «وآتوا حقه يوم حصاده» كالكلام بلغة لاتفهم ، مع أنه يفهم أصل الايجاب و يعزم على أدائه و ينتظر بيانه وقت الحصاد ، فالتسوية بينهما تعسف وظلم . الجواب الثانى أنا نجوّز للنبي عليه السلام أن يخاطب جميع أهل الأرض من الزنج والترك بالقرآن ، و يشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم وكيف يبعد هذا ونحن نجوّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود ؟ فأمر العجم على تقدير البيان أقرب . نعم لايحصل ذلك خطابا ، بل إنما يسمى خطاباً إذا فهمه المخاطب ، والمخاطب فى مسئلتنا فهم أصل الأمر بالزكاة ، وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد . وكذلك قوله تعالى « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » مفهوم ، وتردده بين الزوج والولى معلوم ، والتعيين منتظر ﴿فان قيل﴾ فليجز خطاب المجنون والصبي ﴿قلنا﴾ أما من لايفهم فلا يسمى مخاطبا ، و يسمى مأموراً كالمعدوم على تقدير الوجود ، وكذلك الصبي مأمور على تقدير البلوغ أعنى من علم الله أنه سيبلغ . أما الذى يفهم و يعلم الله بلوغه فلا نحيل أن يقال له إذا بلغت

فأنت مأمور بالصلاة والزكاة . والصبا لاينافي مثل هذا الخطاب ، وإنما ينافي خطاباً يعرضه للعقاب في الصبا
﴿ الثانية ﴾ قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لافائدة فيه ، فيكون وجوده كعدمه ، ولا يجوز أن يقول أبجد،
هوز ، ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لأنه لغو من الكلام ، وكذلك المجمل الذى لايفيد
﴿ قلنا ﴾ إنما يجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة ما ، لأن قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » يعرف منه وجوب
الإيتاء ، ووقته ، وأنه حق في المال ، فيمكن العزم فيه على الامتثال ، والاستعداد له . ولو عزم على تركه عصى
وكذلك مطلق الأمر إذا ورد ولم يتبين أنه للايجاب أو الندب ، أو انه على الفور أو التراخي ، أو انه للتكرار
أو لمرة الواحدة أفاد علم اعتقاد الأصل ومعرفة التردد بين الجهتين . وكذلك « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح »
يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولى ، فلا يخلو عن أصل الفائدة ، وإنما يخلو عن كمالها ، وذلك غير
مستنكر ، بل هو واقع في الشريعة والعادة ، بخلاف قوله : أبجد ، هوز . فان ذلك لافائدة له أصلا ﴿ الثالثة ﴾
أنه لاخلاف في أنه لو قال في خمس من الابل شاة ، وأراد خمساً من الأفراس لايجوز ذلك ، وإن كان بشرط
البيان بعده لأنه تجهيل في الحال ، وإيهام لخلاف المراد فكذلك قوله « اقتلوا المشركين » يوهم قتل كل مشرك ،
وهو خلاف المراد ، فهو تجهيل في الحال . ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا ، وإن كان ذلك جائزاً إن
اتصل الاستثناء به بأن يقول عشرة إلا ثلاثة ، وكذلك العموم للاستغراق في الوضع إنما يراد به الخصوص
بشرط قرينة متصلة مبينة ، فأما إرادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا حجة من فرق بين العام
والمجمل . والجواب أن العموم لو كان نصاً في الاستغراق لكان كما ذكرتموه ، وليس كذلك ، بل هو مجمل
عند أكثر المتكلمين ، متردد بين الاستغراق والخصوص ، وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق ،
وإرادة الخصوص به من كلام العرب . فان الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ماتمثل في ذهنه وحضر
في فكره فيقول مثلا ليس للقاتل من الميراث شيء (فاذا قيل) له فالجلاد والقاتل قصاصاً لم يرث فيقول ما أردت
هذا ، ولم يخطر لى بالبال ويقول للبنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لاترث شيئاً فيقول
ماخطر ببالى هذا ، وانما أردت غير الرقيقة والكافرة ويقول الأب اذا انفرد يرث المال أجمع ، فيقال والأب
الكافر أو الرقيق لايرث فيقول إنما خطر ببالى الأب غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أرد
السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فاذا اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله ، بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر
في العموم ، محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم ان خلى والظاهر ، وينتظر أن ينبه على الخصوص أيضا
﴿ الرابعة ﴾ أنه جاز تأخير البيان إلى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو تحكم ، وان جاز إلى غير
نهاية فربما يخترم النبي عليه السلام قبل البيان ، فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل ، متمسكا بعموم ما أريد
به الخصوص (قلنا) النبي عليه السلام لايؤخر البيان إلا إذا جوز له التأخير أو أوجب ، وعين له وقت البيان
وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الأسباب فيبقى العبد مكلفا بالعموم عند من
يرى العموم ظاهراً ، ولا يلزمه حكم مالم يبلغه كما لو اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه ، فانه يبقى مكلفا به دائما
فان أحالوا اخترامه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل أيضا اخترامه قبل بيان الخصوص
فيما أريد به الخصوص ولا فرق (مسئلة) ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى منع التدريج في البيان
فقالوا إذا ذكر إخراج شيء من العموم فينبغي أن يذكر جميع مايخرج ، وإلا أوهم ذلك استعمال العموم في الباقي
وهذا أيضا غلط ، بل من توهم ذلك فهو المخطىء فانه كما كان يجوز الخصوص فانه ينبغي أن يبقى مجوّزاً له في
الباقي ، وان أخرج البعض إذ ليس في اخراج البعض تصريح بحسم سبيل لشيء آخر كيف وقد نزل قوله تعالى

« ولله

« ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » فسئل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال « الزاد والراحلة » ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده ، وقال تعالى « والسارق والسارقة » ثم ذكر النصاب بعده ، ثم ذكر الحرز بعد ذلك ، وكذلك كان يخرج شيئاً شيئاً من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله « اقتلوا المشركين » أهل الذمة مرة ، والعسيف مرة ، والمرأة مرة أخرى وكذلك على التدريج ولا احالة فى شيء من ذلك ﴿ فان قيل ﴾ فاذا كان كذلك فمتى يجب على المجتهد الحكم بالعموم ، ولا نزال منتظر الدليل بعده (قلنا) سيأتى ذلك فى « كتاب العموم والخصوص » ان شاء الله ﴿ مسئلة ﴾ لايشترط أن يكون طريق البيان للمجمل والتخصيص للعموم كطريق المجمل والعموم حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت بالتواتر بخبر الواحد خلافا لأهل العراق ، فانهم لم يجوزوا التخصيص فى عموم القرآن والمتواتر بخبر الواحد وأما المجمل فما تم به البلوى كأوقات الصلاة وكيفيتها ، وعدد ركعاتها ، ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا لايجوز أن يبين إلا بطريق قاطع . وأما مالا تم به البلوى كقطع يد السارق ، وما يجب على الأئمة من الحد ، وذكر أحكام المكاتب ، والمدبر فيجوز أن يبين بخبر الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتى فى القسم الرابع وطرف يتعلق بما تم به البلوى وقد ذكرناه فى « كتاب الأخبار »

القسم الثانى من الفن الأول في الظاهر والمؤوّل

اعلم أنا بينا أن اللفظ الدال الذى ليس بمجمل إما أن يكون نصاً ، وإما أن يكون ظاهراً والنص هو الذى لا يحتمل التأويل ، والظاهر هو الذى يحتمله فهذا القدر قد عرفته على الجملة و بقى عليك الآن أن تعرف الاختلاف فى اطلاق لفظ النص ، وأن تعرف حده ، وحد الظاهر ، وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك ، يطلق فى تعارف العلماء على ثلاثة أوجه : (الأول) ما أطلقه الشافعى رحمه الله ، فانه سمى الظاهر نصا وهو منطبق على اللغة ، ولا مانع منه فى الشرع . والنص فى اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعته وأظهرته وسمى الكرسى منصة إذ تظهر عليه العروس ، وفى الحديث « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نص » فعلى هذا حده حدّ الظاهر هو اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع ، فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر و نص (الثانى) وهو الاشهر مالا يتطرق اليه احتمال أصلا لا على قرب ، ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص فى معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لايحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالته على معناه فى هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصاً فى طرفى الاثبات والنفى أعنى فى اثبات المسمى و نفى مالا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنى ، فهو بالاضافة إلى معناه المقطوع به نص ، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجملا ، لكن بالاضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد (الثالث) التعبير بالنصّ عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل ، أما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً ، فكأن شرط النص بالوضع الثانى أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا ، و بالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص ، وهو المعتضد بدليل ولا حجر فى اطلاق اسم النص على هذه المعانى الثلاثة ، لكن الاطلاق الثانى أوجه وأشهر ، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد هذا هو القول فى النص والظاهر . أما القول فى التأويل : فيستدعى تمهيد أصل ، وضرب أمثلة ﴿ أما التمهيد ﴾ فهو أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر ، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز ، وكذلك تخصيص العموم يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز ، فانه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز فى الاقتصار على البعض ، فكأنه رد له

إلى المجاز إلا أن الاحتمال تارة يقرب ، وتارة يبعد فان قرب كفى فى إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً فى القوة ، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوى يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل . وقد يكون ذلك الدليل قرينة ، وقد يكون قياساً ، وقد يكون ظاهراً آخر أقوى منه . ورب تأويل لا ينقدح إلا بتقدير قرينة ، وإن لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام « إنما الربا فى النسيئة » فانه يحمل على مختلفى الجنس ، ولا ينقدح هذا التخصيص إلا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفى الجنس ، ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص . وقوله عليه السلام « لاتبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء » نص فى اثبات ربا الفضل . وقوله « إنما الربا فى النسيئة » حصر الربا فى النسيئة ونفى لربا الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذى ذكرناه أولى من مخالفة النص . ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب فى العقليات ، فان دليل العقل لايمكن مخالفته بوجه ما ، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما ، فلا يجوز التمسك فى العقليات إلا بالنص بالوضع الثانى ، وهو الذى لايتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد . ومهما كان الاحتمال قريباً ، وكان الدليل أيضا قريبا وجب على المجتهد الترجيح ، والمصير إلى مايغلب على ظنه ، فليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل ، بل ذلك يختلف ، ولا يدخل تحت ضبط إلا أنا نضرب أمثلة فيما يرتضى من التأويل وما لايرتضى ، ونرسم فى كل مثال مسئلة ، ونذكر لأجل المثال عشر مسائل : خمسة فى تأويل الظاهر ، وخمسة فى تخصيص العموم ﴿ مسألة ﴾ التأويل وإن كان محتملا فقد تجتمع قرائن تدل على فساده ، وآحاد تلك القرائن لاتدفعه ، لكن يخرج بمجموعها عن أن يكون منقدحا غالبا مثاله قوله عليه السلام لغيلان حين أسلم على عشر نسوة « أمسك أربعاً ، وفارق سائرهن » وقوله عليه السلام لفيروز الديلمى حين أسلم على أختين « أمسك احداهما » وفارق الاخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام النكاح ، فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أى أمسك أربعا فانكحهن وفارق سائرهن أى انقطع عنهن ، ولا تنكحهن ولا شك فى أن ظاهر لفظ الإمساك الاستصحاب والاستدامة ، وما ذكره أيضا محتمل ، ويعتضد احتماله بالقياس ، إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر ، وجعلته أقوى فى النفس من التأويل ﴿ أولها ﴾ أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة فى النكاح ، وهو السابق إلى أفهامنا ، فانا لو سمعناه فى زماننا لكان هو السابق الى أفهامنا ﴿ الثانى ﴾ أنه قابل لفظ الإمساك بلفظ المفارقة وفوضه الى اختياره ، فليكن الامساك والمفارقة اليه ، وعندهم الفراق واقع ، والنكاح لايصح إلا برضا المرأة ﴿ الثالث ﴾ أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه ، فانه كان لايؤخر البيان عن وقت الحاجة . وما أحوج جديد العهد بالاسلام الى أن يعرف شروط النكاح ﴿ الرابع ﴾ أنه لايتوقع فى إطراد العادة انسلاكهن فى ربقة الرضا على حسب مراده ، بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف أطلق الأمر مع هذا الامكان ﴿ الخامس ﴾ أن قوله « أمسك » أمر ، وظاهره الايجاب فكيف أوجب عليه مالم يجب ، ولعله أراد أن لاينكح أصلا ﴿ السادس ﴾ أنه ربما أراد أن لاينكحهن بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصره فيهن بل كان ينبغى أن يقول أنكح أربعا ممن شئت من نساء العالم من الأجنبيات ، فانهن عندكم كسائر نساء العالم فهذا وأمثاله من القرائن . ينبغى أن يلتفت اليها فى تقرير التأويل ورده وآحادها لايبطل الاحتمال ، لكن المجموع يشكك فى صحة القياس المخالف للظاهر ، ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى فى النفس من اتباع القياس . والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين ، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبى حنيفة مع هذه القرائن ، وإنما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين ﴿ مسئلة ﴾ من تأويلاتهم فى هذه المسئلة . أن الواقعة ربما وقعت فى ابتداء الاسلام قبل الحصر فى عدد النساء ، فكان على وفق الشرع ، وإنما الباطل من أنكحة الكفار مايخالف

الشرع كما لو جمع فى صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذا سلم هذا أمكن القياس عليه ، لأن قياسهم يقتضى اندفاع جميع هذه الأنكحة كما لو نكح أجنبيتين ، ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومعهذا فنقول هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل ، ولم يثبت عندنا رفع حجرفي ابتداء الاسلام ويشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة ، وهم الناكحون ، ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر ، ولأوشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف » أراد به زمان الجاهلية . هذا ماورد فى التفسير ﴿ فان قيل ﴾ فلو صح رفع حجر فى الابتداء هل كان هـذا الاحتمال مقبولا (قلنا) قال بعض أصحابنا الأصوليين لايقبل لأن الحديث استقل حجة فلا يدفع بمجرد الاحتمال مالم ينقل وقوع نكاح غيلان قبل نزول الحجر وهـذا ضعيف لأن الحديث لايستقل حجة مالم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر ، لأنه إن تقدم . فليس بحجة ، وإن تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ، ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضـه غيره ﴿ مسئـلة ﴾ قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منـه . فهو باطل ومثـاله . تأويل أبى حنيفة فى مسـئلة الابدال حيث قال عليه الصلاة والسلام « فى أربعين شاة شاة » فقال أبو حنيفة : الشاة غير واجبة ، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أىّ مال كان . قال فهذا باطل ، لأن اللفظ نصّ فى وجوب شاة ، وهذا رفع وجوب الشاة، فيكون رفعاً للنص فان قوله «وآتوا الزكاة» للايجاب ، وقوله عليهالسلام « فى أربعين شاة شاة » بيان للواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنصّ وهذا غير مرضى عندنا فان وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقا فأما إذالم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة ، فان من أدى خصلة من خصال الـكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها ، وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرىفهذا توسيع للوجوب ، واللفظ نص فى أصل الوجوب ، لافى تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر فى التعيين ، محتمل للتوسيع والتخيير ، وهو كقوله: وليستنج بثلاثة أحجار فان إقامة المدر مقامه لايبطل وجوب الاستنجاء ، لـكن الحجر يجوز أن يتعين ، ويجوز أن يتخير بينه و بين مافى معناه . نعم إنما ينكر الشافعى هذا التأويل لا من حيث انه نص لايحتمل ، لـكن من وجهين : أحدهما أن دليلالخصم أن المقصود سدّ الخلة ، ومسلمأن سدّ الخلة مقصود ، لكن غير مسلم أنه كل المقصود ، فلعله قصد مع ذلك التعبد باشراك الفقير فى جنس مال الغنى فالجمع بين الظاهر و بين التعبد ومقصود سدّ الخلة أغلب على الظن فى العبادات لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سدّ الخلة . الثانى أن التعليل بسدّ الخلة مستنبط من قوله « فىأربعين شاة شاة » وهو استنباط يعود على أصل النصّ بالابطال ، أو على الظاهر بالرفع ، وظاهره وجوب الشاة على التعيين فابراز معنى لايوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لامعنى له ، لأن العلة ما يوافق الحـكم ، والحـكم لامعنى له إلا مايدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة ، وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا فى محل الاجتهاد فان معنى سدّ الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء ، وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبد كما ذكر الشافعى رحمه الله ويحتمل أنلا يكون متعيناً لـكن الباعث على تعيينه شيآن : أحدهما أنه الأيسر على الملاك ، والأسهل فى العبادات كما عين ذكر الحجر فى الاستنجاء ، لأنه أكثر فى تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتى لمن وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بعشرة أمداد من البرّ ، لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ، ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الاطعام على الاعتاق ليسره فيكون ذلك باعثا على تخصيصه بالذكر . والثانى أن الشاةمعيار لمقدار الواجب، فلا بدّ من ذكرها إذالقيمة تعرف بها وهى تعرف بنفسها ، فهى أصل على التحقيق ولو فسر النبى عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا ، ولكان حكما بأن البدل يجرى فى الزكاة . فهذا

كله فى محل الاجتهاد ، و إنما تشمئز عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب فى الكلام ، وظن اللفظ نصاً فى كل ما يسبق إلى الفهم منه ، فليس يبطل الشافعى رحمه الله هذا لانتفاء الاحتمال ، لكن لقصور الدليل الذى يعضده ، لا مكان كون التعبد مقصوداً مع سد الخلة ، ولأنه ذكر الشاة فى خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل . ثم في الجبر إن رد بين شاة وعشرة دراهم ، ولم يردهم إلى قيمة الشاة ، وفى خمس من الابل لم يردد فهذه قرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد ، والاحتياط فيه أولى ﴿ مسئلة ﴾ يقرب مما ذكرنا تأويل الآية فى مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية » نص فى التشريك فالصرف إلى واحد ابطال له ، وليس كذلك عندنا ، بل هو عطف على قوله تعالى « ومنهم من يلمزك فى الصدقات فان أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا إلى قوله إنما الصدقات للفقراء والمساكين » يعنى أن طمعهم فى الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ، ثم عدد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه فللقصور فى دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا و أمثاله ينبغى أن يسمى نصا بالوضع الأول أو الثالث ، أما بالوضع الثانى فلا ﴿ مسئلة ﴾ قال قوم قوله تعالى « فاطعام ستين مسكينا » نص فى وجوب رعاية العدد ومنع الصرف إلى مسكين واحد فى ستين يوما ، وقطعوا ببطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم ، فانه ان أبطل لقصور الاحتمال وكون الآية نصا بالوضع الثانى فهو غير مرضى ، فانه يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ، ومعناه فاطعام طعام ستين مسكينا ، وليس هذا ممتنعاً فى توسع لسان العرب نعم دليله تجريد النظر إلى سد الخلة ، والشافعى يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك : لاحياء ستين مهجة ، تبركا بدعائهم ، وتحصنا عن حلول العذاب بهم ، ولا يخلو جمع من المسلمين عن ولى من الأولياء يغتنم دعاؤه . ولا دليل على بطلان هذا المقصود ، فتصير الآية نصاً بالوضع الأول والثالث ، لا بالوضع الثانى هذه أمثلة التأويل . ولنذكر أمثلة التخصيص ، فان العموم إن جعلناه ظاهراً فى الاستغراق لم يكن فى التخصيص إلا إزالة ظاهر ، فلأجل ذلك عجلنا ذكر هذا القدر و إلا فبيانه فى القسم الرابع المرسوم لبيان العموم أليق ﴿ مسئلة ﴾ اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم إلى قوى يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع أو كالقاطع وهو الذى يحوج إلى تقدير قرينة حتى تنقدح ارادة المخصوص به و إلى ضعيف ربما يشك فى ظهوره ، و يقتنع فى تخصيصه بدليل ضعيف و إلى متوسط مثال القوى منه قوله صلى الله عليه وسلم « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل — الحديث » وقد حمله الخصم على الأمة ، فنبا عن قبوله قوله « فلها المهر بما استحل من فرجها ، فان مهر الأمة للسيد » فعدلوا إلى الحمل على المكاتبة وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قوى ، والمكاتبة نادرة بالاضافة إلى النساء ، وليس من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذى ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترن باللفظ . وقياس النكاح على المال ، وقياس الاناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة . ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور : الأول أنه صدر الكلام بأى وهى من كلمات الشرط ، ولم يتوقف فى عموم أدوات الشرط ، جماعة ممن توقف فى صيغ العموم . الثانى أنه أكده بما ، فقال أيما ، وهى من المؤكدات المستقلة بافادة العموم أيضاً . الثالث أنه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط فى معرض الجزاء ، وذلك أيضا يؤكد قصد العموم ، ونحن نعلم أن العربى الفصيح لو اقترح عليه بأن يأتى بصيغة عامة دالة على قصد العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ، ونحن نعلم قطعا أن الصحابة رضى الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة ، وانا لو سمعنا واحداً منا يقول لغيره أيما امرأة رأيتها اليوم فأعطها درهماً لا يفهم منه المكاتبة ، ولو قال أردت المكاتبة نسب إلى الألغاز والهزء ، ولو قال أيما

أهاب دبغ فقد طهر ، ثم قال أردت به الكلب ، أو الثعلب على الخصوص ، لنسب إلى اللكنة والجهل باللغة ثم لو أخرج الكلب أو الثعلب أو المكاتبة ، وقال ماخطر ذلك ببالي لم يستنكر فما لا يخطر بالبال أو بالاخطار ، وجاز أن يشذّ عن ذكر اللافظ وذهنه حتى جاز إخراجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه ، بل نقول من ذهب إلى إنكار صيغ العموم ، وجعلها مجملة فلا ينكر منع التخصيص إذا دلت القرائن عليه فالمريض إذا قال لغلامه لا تدخل على الناس ، فأدخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم أني أخرجت هذا من عموم لفظ الناس فانه ليس نصاً فى الاستغراق ، استوجب التعزير ، فلنتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالنوادر (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام « من ملك ذا رحم محرم عتق عليه » إذ قبله بعض أصحاب الشافعي ، وخصصه بالأب . وهذا بعيد لأن الأب يختص بخاصية تتقاضى تلك الخاصية التنصيص عليه فيما يوجب الاحترام ، والعدول عن لفظه الخاصّ إلى لفظ يعم قريب من الألغاز والالباس ، ولا يليق بمنصب الشارع عليه السلام إلا إذا اقترن به قرينة معرّفة ، ولا سبيل الى وضع القرائن من غير ضرورة ، وليس قياس الشافعي فى تخصيص النفقة بالبعضية بالغا فى القوة مبلغاً ينبغى أن يخترع تقدير القرائن بسببه فلو صح هذا اللفظ لعمل الشافعي رحمه الله بموجبه فان من كان من عادته اكرام أبيه ، فقال من عادتى اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ، ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسن بن عمارة (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوى أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر » فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم إلى أن هذا لا يحتج به فى إيجاب العشر ونصف العشر فى جميع ماسقته السماء ، ولا فى جميع ما سقي بنضح ، لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر ، لا بيان ما يجب فيه العشر ، حتى يتعلق بعمومه وهذا فيه نظر عندنا اذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصوداً وهو ايجاب العشر فى جميع ما سقته السماء ، وإيجاب نصفه فى جميع ما سقى بنضح ، واللفظ عام فى صيغته ، فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم ، لكن يكفى فى التخصيص أدنى دليل ، لكنه لو لم يرد إلا بهذا اللفظ ولم يرد دليل مخصص لوجب التعميم فى الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم حجة (مسئلة) قال الله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى » فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ، ثم جوز حرمان ذوى القربى فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ ، لأنه أضاف المال اليهم بلام التمليك ، وعرّف كل جهة بصفة ، وعرف هذه الجهة فى الاستحقاق بالقرابة وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة ، واعتبر الحاجة المتروكة ، وهو مناقضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا فى مجال الاجتهاد ، وليس فيه الا تخصيص عموم لفظ ذوى القربى بالمحتاجين منهم ، كما فعله الشافعي على أحد القولين فى اعتبار الحاجة مع اليتم فى سياق هذه الآية (فان قيل) لفظ اليتم : ينبيء عن الحاجة (قيل) فلم لا يحمل عليه قوله لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر (فان قيل) قرينة إعطاء المال هى التي تنبه على اعتبار الحاجة مع اليتم فله هو أن يقول واقتران ذوى القربى باليتامى والمساكين قرينة أيضا ، وانما دعا إلى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لو دل عليه دليل فلا بدّ من قبوله ، فليس ينبو عنه اللفظ نبوّة حديث النكاح بلا ولىّ عن المكاتبة (مسئلة) قوله عليه السلام « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » حمله أبو حنيفة على القضاء والنذر ، فقال أصحابنا قوله لاصيام نفى عام لا يسبق منه إلى الفهم إلا الصوم الأصلى الشرعى ، وهو الفرض والتطوّع ، ثم التطوع غير مراد ، فلا يبقى إلا الفرض الذى هو ركن الدين ، وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فيجب بأسباب عارضة ، ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال ، بل يجرى مجرى النوادر كالمكاتبة فى مسئلة النكاح وهذا فيه نظر إذ ليس ندور القضاء والنذر كندور المكاتبة ، وان كان الفرض أسبق منه إلى الفهم ، فيحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوى

فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة وعند هذا يعلم أن اخراج النادر قريب ، والقصر على النادر ممتنع ، و بينهما درجات متفاوتة فى القرب والبعد لاتدخل تحت الحصر ، ولكل مسئلة ذوق ، ويجب أن تفرد بنصّ خاص ، و يليق ذلك بالفروع ، ولم نذكر هذا القدر إلا لوقوع الأنس بجنس التصرف فيه والله أعلم

هذا تمام النظر فى المجمل والمبين والظاهر والمؤوّل ، وهو نظر يتعلق بالألفاظ كلها والقسمان الباقيان نظر أخص فانه نظر فى الأمر والنهى خاصة ، وفى العموم والخصوص خاصة فلذلك قدمنا النظر فى الأعم على النظر فى الأخص

القسم الثالث فى الامر والنهى

فنبدأ بالأمر فنقول أولا فى حدّه وحقيقته ، وثانيا فى صيغته ، وثالثا فى مقتضاه من الفور والتراخى ، أو الوجوب ، أو الندب وفى التكرار والاتحاد واثباته

النظر الأول فى حدّه وحقيقته

وهو قسم من أقسام الكلام إذ بينا أن الكلام ينقسم إلى أمر ونهى ، وخبر واستخبار فالأمر أحد أقسامه وحدّ الأمر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به . والنهى هو القول المقتضى ترك الفعل . وقيل فى حدّ الأمر انه طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسئلة ، وممن هو دون الآمر فى الدرجة احترازاً عن قوله اللهم اغفرلي ، وعن سؤال العبد من سيده ، والولد من والده . ولا حاجة إلى هذا الاحتراز ، بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد ، وإن لم تجب عليهما الطاعة ،فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لاتجب إلا لله تعالى . والعرب قد تقول فلان أمر أباه ، والعبد أمر سيده . ومن يعلم أن طلب الطاعة لايحسن منه فيرون ذلك أمراً ، وإن لم يستحسنوه . وكذلك قوله اغفرلى ، فلايستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره ، فيكون آمراً ويكون عاصيا بأمره ﴿ فان قيل ﴾ قولكم الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور أردتم به القول باللسان ، أو كلام النفس ﴿ قلنا ﴾ الناس فيه فريقان : الفريق الأول هم المثبتون لكلام النفس ، وهؤلاء يريدون بالقول مايقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة ، وهو الذى يكون النطق عبارة عنه ودليلا عليه وهو قائم بالنفس ، وهو أمر بذاته وجنسه ، و يتعلق بالمأمور به ، وهو كالقدرة فانها قدرة لذاتها ، وتتعلق بمتعلقها ولا يختلف فى الشاهد والغائب فى نوعه وحده ، و ينقسم إلى قديم ومحدث كالقدرة و يدل عليه تارة بالاشارة والرمز والفعل ، وتارة بالألفاظ فان سميت الاشارة المعرّفة أمراً فمجاز ؛ لأنه دليل على الأمر ، لاأنه نفس الأمر . وأما الألفاظ فمثل قوله أمرتك فاقتضى طاعتــه وهو ينقسم إلى ايجاب وندب ، ويدل على معنى الندب بقوله : ندبتك ورغبتك ، فافعل فانه خير لك . وعلى معنى الوجوب بقوله أوجبت عليــك ، أو فرضت ، أو حتمت فافعل ، فان تركت فأنت معاقب وما يجرى مجراه . وهذه الألفاظ الدالة على معنى الأمر تسمى أمراً ، وكأن الاسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس و بين اللفظ الدال ، فيكون حقيقة فيهما ، أو يكون حقيقة فى المعنى القائم بالنفس . وقوله افعل يسمى أمراً مجازاً كما تسمى الاشارة المعرفة أمراً مجازاً . ومثل هذا الخلاف جار فى اسم الكلام أنه مشترك بين مافى النفس و بين اللفظ ، أو هو مجاز فى اللفظ الفريق الثانى هم المنكرون لكلام النفس وهؤلاء انقسموا الى ثلاثة أصناف ، وتحزبوا على ثلاث مراتب

﴿ الحزب الأول ﴾ قالوا لامعنى للأمر إلى حرف وصوت ، وهومثل قوله افعل ، أو مايفيد معناه ، و إليه ذهب البلخى من المعتزلة ، و زعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه ، و إنه لا يتصوّر أن لايكون أمراً ، فقيل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله « اعملوا ما شئتم » وقد تصدر للإباحة كقوله « وإذا حللتم فاصطادوا » فقال ذلك جنس آخر ، لامن هذا الجنس ، وهو منا كرة للحس فلما استشعر ضعف هذه المجاحدة اعترف

﴿ الحزب

﴿ الحزب الثانى ﴾ وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعل ليس أمراً بمجرد صيغته ولذاته ، بل لصيغته وتجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الأمر إلى التهديد والاباحة وغيره . وزعموا أنه لو صدر من النائم والمجنون أيضاً لم يكن أمراً للقرينة . وهذا يعارضه قول من قال إنه لغير الأمر إلا إذا صرفته قرينة إلى معنى الأمر ، لأنه إذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فحوالة البعض على الصيغة وحوالة الباقى على القرينة تحكم مجرد ، لا يعلم بضرورة العقل ، ولا بنظر ، ولا بنقل متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف

﴿ الحزب الثالث ﴾ من محققى المعتزلة أنه ليس أمراً لصيغته وذاته ، ولا لكونه مجرداً عن القرائن مع الصيغة ، بل يصير أمراً بثلاث إرادات إرادة المأمور به ، وإرادة إحداث الصيغة ، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر دون الاباحة والتهديد . وقال بعضهم تكفى ارادة واحدة ، وهى إرادة المأمور به . وهذا فاسد من أوجه : الأول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى « ادخلوها بسلام آمنين » وقوله « كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم فى الأيام الخالية » أمراً لأهل الجنة ، ولا يمكن تحقيق الأمر إلا بوعد ووعيد ، فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة ، وهو خلاف الاجماع . وقد ركب ابن الجبائى هذا ، وقال ان الله مريد دخولهم الجنة ، وكاره امتناعهم إذ يتعذر به ايصال الثواب إليهم ، وهذا ظلم والله سبحانه يكره الظلم ﴿ فان قيل ﴾ قد وجدت ارادة الصيغة وإرادة المأمور به ، لكن لم توجد إرادة الدلالة به على الأمر ﴿ قلنا ﴾ وهل للأمر معنى وراء الصيغة حتى يراد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فما هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة ؟ وإن لم يكن سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة . الوجه الثانى أنه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه آمراً لنفسه ، وهو محـال بالاتفاق ، فان الأمر هو المقتضى ، وأمره لنفسه لا يكون مقتضياً للفعل ، بل المقتضى دواعيه وأغراضه . ولهذا لو قال لنفسه افعل ، وسكت وجـد ههنا إرادة الصيغة وارادة المأمور به ، وليس بأمر ، فدل أن حقيقة اقتضاء الطاعة ، وهو معنى قائم بالنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره . وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه فى الرتبة فيه كلام سبق ﴿ فان قيل ﴾ وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة الفعل المأمور به فان السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده اسقنى ، أو أسرج الدابة إلا إرادة السقى والاسراج أعنى طلبه والميل إليه لارتباط غرضه به فان ثبت أن الأمر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الأمر والارادة فى حق الله تعالى حتى لا تـكون المعاصى الواقعة إلا مأموراً بها مرادة . إذ الكائنات كلها مرادة ، أو ينكر وقوعها بإرادة الله فيقال انها على خلاف ارادته ، وهو شنيع إذ يؤدى إلى أن يكون ما يجرى فى ملكه على خلاف ما أراد أكثر مما يجرى على وفق إرادته ، وهى الطاعات ، وذلك أيضاً منكر فما المخلص من هذه الورطة ؟ ﴿ قلنا ﴾ هذه الضرورة التى دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الارادة ، فقالوا قد يأمر السيد عبده بما لا يريده كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا مهد عنده عذره لمخالفة أوامره . فقال له بين يدى الملك أسرج الدابة ، وهو يريد أن لا يسرج إذ فى اسراجه خطر وإهلاك للسيد ، فيعلم أنه لا يريده ، وهو آمر . إذ لولاه لما كان العبد مخالفا ولما تمهد عذره عند السلطان وكيف لا يكون آمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر ، فدل أنه قد يأمر بما لا يريده هذا منتهى كلامهم ، وتحته غور لو كشفناه لم تحتمل الأصول التفصى عن عهدة ما يلزم منه ، ولتزلزلت به قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهيمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين ، والقول فيه يطول ، ويخرج عن خصوص مقصود الأصول .

النظر الثانى فى الصيغة

وقد حكى بعض الأصوليين خلافا فى أن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة خطأ فان قول الشارع أمرتكم بكذا ، وأنتم مأمورون بكذا أو قول الصحابى أمرت بكذا كل ذلك صيغ دالة على الأمر وإذا قال : أوجبت

عليكم ، أو فرضت عليكم ، أو أمرتكم بكذا ، وأنتم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب . ولو قال أنتم مثابون على فعل كذا ، ولستم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على الندب فليس فى هذا خلاف وإنما الخلاف فى أن قوله افعل هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فانه قد يطلق على أوجه منها الوجوب كقوله « أقم الصلاة » ، والندب كقوله « فكاتبوهم » ، والارشاد كقوله « واستشهدوا » والاباحة كقوله « فاصطادوا » ، والتأديب كقوله لابن عباس « كل مما يليك » والامتنان كقوله « كلوا مما رزقكم الله » والاكرام كقوله « ادخلوها بسلام آمنين » ، والتهديد كقوله « اعملوا ما شئتم » والتسخير كقوله « كونوا قردة خاسئين » ، والاهانة كقوله « ذق إنك أنت العزيز الكريم » والتسوية كقوله « اصبروا أو لاتصبروا » ، والانذار كقوله « كلوا وتمتعوا » ، والدعاء كقوله اللهم اغفر لى ، والتمنى كقول الشاعر * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * والكمال القدرة كقوله « كن فيكون » وأما صيغة النهى ، وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتحريم ، وللكراهية ، والتحقير كقوله « لا تمدن عينيك » ولبيان العاقبة كقوله « ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون » وللدعاء كقوله ولا تكلنا إلا أنفسنا طرفة عين. ولليأس كقوله « لا تعتذروا اليوم » وللارشاد كقوله « لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » فهذه خمسة عشر وجها فى إطلاق صيغة الأمر ، وسبعة أوجه فى إطلاق صيغة النهى فلابد من البحث عن الوضع الأصلى فى جملة ذلك ماهو والمتجوز به ماهو وهذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير ، و بعضها كالمتداخل فان قوله كل مما يليك : جعل للتأديب ، وهو داخل فى الندب ، والآداب مندوب اليها . وقوله : تمتعوا للانذار قريب من قوله « اعملوا ماشئتم » الذى هو للتهديد ، ولا نطوّل بتفصيل ذلك وتحصيله فالوجوب ، والندب ، والارشاد ، والاباحة . أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والندب ، إلا أن الندب لثواب الآخرة ، والارشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الاشهاد فى المداينات ولا يزيد بفعله . وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات ، وهو الاباحة . وقال قوم هو للندب ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة . وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على ماعداه إلا بقرينة . وسبيل كشف الغطاء أن نرتب النظر على مقامين : الأول فى بيان أن هذه الصيغة هل تدلّ على اقتضاء وطلب أم لا ؟ والثانى فى بيان أنه إن اشتمل على اقتضاء . فالاقتضاء موجود فى الندب والوجوب على اختيارنا فى أن الندب داخل تحت الأمر فهل يتعين لأحدهما أو هو مشترك

﴿ المقام الأول فى دلالته على اقتضاء الطاعة ﴾ فنقول : قد أبعد من قال إن قوله افعل مشترك بين الاباحة والتهديد الذى هو المنع و بين الاقتضاء ، فانا ندرك التفرقة فى وضع اللغات كلها بين قولهم : افعل ، ولا تفعل ، وإن شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها ، وقدرنا هذا منقولا على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب ، لافى فعل معين من قيام ، وقعود ، وصيام ، وصلاة بل فى الفعل مجملا سبق إلى فهمنا اختلاف معانى هذه الصيغ ، وعلمنا قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم فى الاخبار قام زيد ، ويقوم زيد وزيد قائم فى أن الأول للماضى ، والثانى للمستقبل ، والثالث للحال هذا هو الوضع ، وإن كان قد يعبر بالماضى عن المستقبل ، وبالمستقبل عن الماضى لقرائن تدل عليه وكما ميزوا الماضى عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهى ، وقالوا فى باب الأمر افعل ، وفى باب النهى لا تفعل ، وانهما لاينبآن عن معنى قوله إن شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل فهذا أمر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر اللغات ، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ، ومع قرينة الاباحة فى نوادر الأحوال ﴿ فان قيل ﴾ بم تنكرون على من يحمله على الاباحة لأنها أقل الدرجات فهو مستيقن ﴿ قلنا ﴾ هذا باطل من وجهين : أحدهما أنه محتمل للتهديد والمنع ، فالطريق الذى يعرّف أنه لم يوضع للتهديد يعرّف أنه لم يوضع للتخيير . الثانى أن هذا من قبيل الاستصحاب ، لا من قبيل البحث عن الوضع . فانا نقول : هل تعلم أن مقتضى قوله افعل للتخيير بين الفعل والترك فان قال نعم : فقد باهت واخترع وإن قال لا فنقول فأنت شاك

فى

فى معناه ، فيلزمك التوقف فيحصل من هذا أن قوله افعل يدلّ على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغى أن يوجد ، وقوله لاتفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل ، وأنه ينبغى أن لايوجد . وقوله أبحت لك فان شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل برفع الترجيح ﴿ المقام الثانى ﴾ فى ترجيح بعض ماينبغى أن يوجد ، فان الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغى أن يوجد ،و يرجح فعله على تركه ، وكذا ماأرشد إليه إلا أن الارشاد يدل على أنه ينبغى أن يوجد ، و يرجح فعله على تركه لمصلحة العبد فى الدنيا، والندب لمصلحته فى الآخرة ، والوجوب لنجاته فى الآخرة . هذا إذا فرض من الشارع . وفى حق السيد اذا قال لعبده افعل أيضاً يتصور ذلك مع زيادة أمر ، وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقنى عند العطش وهو غير متصوّر فى حق الله تعالى « فان الله غنى عن العالمين » « ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه » . وقد ذهب ذاهبون الى أن وضعه للوجوب ، وقال قوم هو للندب ، وقال قوم يتوقف فيه ثم منهن من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لاندرى أيضاً انه مشترك أو وضع لأحدهما ، واستعمل فى الثانى مجازا والمختار أنه متوقف فيه . والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الأقسام لايخلو إما أن يعرف عن عقل أو نقل ، ونظر العقل إما ضرورى أو نظرى ، ولا مجال للعقل فى اللغات . والنقل إما متواتر أو آحاد ، ولاحجة فى الآحاد . والتواتر فى النقل لايعدوا أربعة أقسام فانه إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنا وضعناه لكذا ، أو أقروا به بعد الوضع . وإما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك . وإما أن ينقل عن أهل الاجماع . وإما أن يذكر بين يدى جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الأربعة هى وجوه تصحيح النقل ودعوى شىء من ذلك فى قوله افعل ، أو فى قوله أمرتك بكذا ، أو قول الصحابى أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه . وكذلك قصر دلالة الأمر على الفور أو التراخى ، وعلى التكرار أو الاتحاد يعرف بمثل هذه الطريق . وكذلك التوقف فى صيغة العموم عمن توقف فيها هذا مستنده ، وعليه ثلاثة أسئلة بها يتم الدليل . ونذكر شبه المخالفين * (السؤال الأول) قولهم ان هذا ينقلب عليكم فى إخراج الاباحة والتهديد من مقتضى اللفظ ، مع أنه لايدل عليه عقل ولانقل ، فانه لم ينقل عن العرب صريحا بأنا ماوضعنا هذه الصيغة للاباحة والتهديد ، لكن استعملناها فيهما على سبيل التجوّز ﴿ قلنا ﴾ مايعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ، ونحن كما عرفنا أن الأسد وضع لسبع ، والحمار وضع لبهيمة وإن كان كل واحد منهما يستعمل فى الشجاع والبليد فيتميز عندنا بتواتر الاستعمال الحقيقة من المجاز ، فكذلك يتميز صيغة الأمر والنهى ، والتخيير تميز صيغة الماضى والمستقبل والحال ، ولسنا نشك فيه أصلا ، وليس كذلك تميز الوجوب عن الندب * (السؤال الثانى) قولهم ان هذا ينقلب عليكم فى الوقف ، فان الوقف فى هذه الصيغة غير منقول عن العرب ، فلم توقفتم بالتحكم ؟ ﴿ قلنا ﴾ لسنا نقول التوقف مذهب ، لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرّة وللوجوب أخرى ، ولم يوقفونا على انه موضوع لأحدهما دون الثانى ، فسبيلنا أن لاننسب اليهم مالم يصرحوا به ، وأن نتوقف عن التقول والاختراع عليهم . وهذا كقولنا بالاتفاق انا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة ، والجماعة ، والنفر تارة فى الثلاثة ، وتارة فى الأربعة ، وتارة فى الخمسة ، فهى لفظة مردّدة ، ولاسبيل الى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم ، وجعلها مجازا فى الباقى * (السؤال الثالث) قولهم ان هذا ينقلب عليكم فى قولكم ان هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ الجارية بين المرأة والسفينة ، والقرء بين الطهر والحيض فانه لم ينقل أنه مشترك ﴿ قلنا ﴾ لسنا نقول إنه مشترك ، لكنا نقول نتوقف فى هذه أيضاً ، فلا ندرى أنه وضع لأحدهما وتجوز به عن الآخر ، أو وضع لهما معا . ويحتمل أن نقول انه مشترك بمعنى إنا إذا رأيناهم أطلقوا اللفظ لمعنيين ، ولم يوقفونا على انهم وضعوه لأحدهما ، وتجوّزوا به فى الآخر فنحمل إطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما ، وكيفما قلنا فالأمر فيه قريب ﴿ شبه المخالفين الصائرين الى أنه للندب ﴾ وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة ، وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعى ، وقد صرح الشافعى فى كتاب « أحكام القرآن »

بتردّد الأمر بين الندب والوجوب ، وقال النهى على التحريم ، فقال : إنما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى « فلا تعضلوهن » وقال لم يتبين لى وجوب انكاح العبد ؛ لأنه لم يرد فيه النهى عن العضل ، بل لم يرد إلى قوله تعالى « وأنكحوا الأيامى ـ الآية » فهذا أمر ، وهو محتمل للوجوب والندب * الشبهة الأولى لمن ذهب إلى أنه للندب أنه لابدّ من تنزيل قوله افعل ، وقوله أمرتكم ، على أقل مايشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه ، وأن فعله خير من تركه ، وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم ، فيتوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه * الأول أن هذا استدلال ، والاستدلال لامدخل له فى اللغات ، وليس هذا نقلا عن أهل اللغة ان قوله افعل للندب * الثانى أنه لو وجب تنزيل الألفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الاباحة والاذن إذ قد يقال أذنت لك فى كذا فافعله ، فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم كلزوم العقاب بتركه ، لاسيما على مذهب المعتزلة ، فالمباح عندهم حسن ، ويجوز أن يمدح الفاعل لحسنه ويأمر به ، وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ، ولم يذهبوا إليه * الثالث وهو التحقيق أن ماذكروه انما يستقيم أن لو كان الواجب ندبا وزيادة ، فنسقط الزيادة المشكوك فيها ، ويبقى الأصل وليس كذلك بل يدخل فى حدّ الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افعل يجوز تركه أم لا ؟ فان لم تعلموه فقد شككتم فى كونه ندبا ، وان علمتموه فمن أين ذلك واللفظ لايدل على لزوم المأثم بتركه ، فلا يدل على سقوط المأثم بتركه أيضاً ﴿ فان قيل ﴾ لامعنى لجواز تركه إلا أنه لاحرج عليه في فعله ، وذلك كان معلوما قبل ورود السمع ، فلا يحتاج فيه إلى تعريف السمع بخلاف لزوم المأثم ﴿ قلنا ﴾ لايبقى لحكم العقل بالنفى بعد ورود صيغة الأمر حكم ، فانه معين للوجوب عند قوم ، فلا أقل من احتمال ، واذا احتمل حصل الشك فى كونه ندبا فلا وجه إلا التوقف . ثم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منهى عنه محرم لأنه ضد الوجوب والندب جميعاً * الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا » ففوض الأمر الى استطاعتنا ومشيئتنا ، وجزم في النهى طلب الانتهاء ﴿ قلنا ﴾ هذا اعتراف بانه من جهة اللغة ، والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صحت دلالته كيف ولا دلالة له ؟ إذ لم يقل فافعلوا ماشئتم بل قال ما استطعتم كما قال « فاتقوا الله ما استطعتم » وكل ايجاب مشروط بالاستطاعة . وأما قوله فانتهوا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتهوا صيغة أمر ، وهو محتمل للندب ﴿ شبه الصائرين إلى أنه للوجوب ﴾ وجميع ماذكرناه فى ابطال مذهب الندب جار هاهنا وزيادة ، وهو أن الندب داخل تحت الأمر حقيقة كما قدمناه ولو حمل على الوجوب لكان مجازاً فى الندب وكيف يكون مجازاً فيه مع وجود حقيقته . إذ حقيقة الأمر مايكون ممتثله مطيعاً ، والممتثل مطيع بفعل الندب ، ولذلك اذا قيل أمرنا بكذا حسن ان يستفهم ، فيقال أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب . ولو قال رأيت أسدا لم يحسن أن يقال أردت سبعا أو شجاعاً ؛ لأنه موضوع للسبع ، ويصرف الى الشجاع بقرينة وشبههم سبع * الأولى قولهم ان المأمور فى اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لايستبعد الذم والعقاب عند المخالفة ، ولا الوصف بالعصيان ، وهو اسم ذمّ ، ولذلك فهمت الأمة وجوب الصلاة والعبادات ، ووجوب السجود لآدم بقوله « اسجدوا » وبه يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد ﴿ قلنا ﴾ هذا كله نفس الدعوى وحكاية المذهب ، وليس شيء من ذلك مسلما ، وكل ذلك علم بالقرائن فقد تكون للآمر عادة مع المأمور وعهد وتقترن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب واسم العصيان لايسلم اطلاقه على وجه الذم الابعد قرينة الوجوب ، لكن قد يطلق لاعلى وجه الذمّ كما يقال أشرت عليك فعصيتنى وخالفتنى * الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات فى المحاورات ، فان لم يكن قولهم افعل عبارة عنه فلا يبقى له اسم ، ومحال إهمال العرب ذلك ﴿ قلنا ﴾ هذا يقابله أن الندب أمر مهم ؛ فليكن افعل عبارة عنه ، فان زعموا أن دلالته قولهم ندبت وأرشدت ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجبت وحتمت وفرضت وألزمت فان زعموا أنه صيغة اخبار أو صيغة إرشاد فأين صيغة الانشاء ؟ عورضوا بمثله فى الندب ، ثم يبطل عليهم بالبيع والاجارة والنكاح إذ ليس

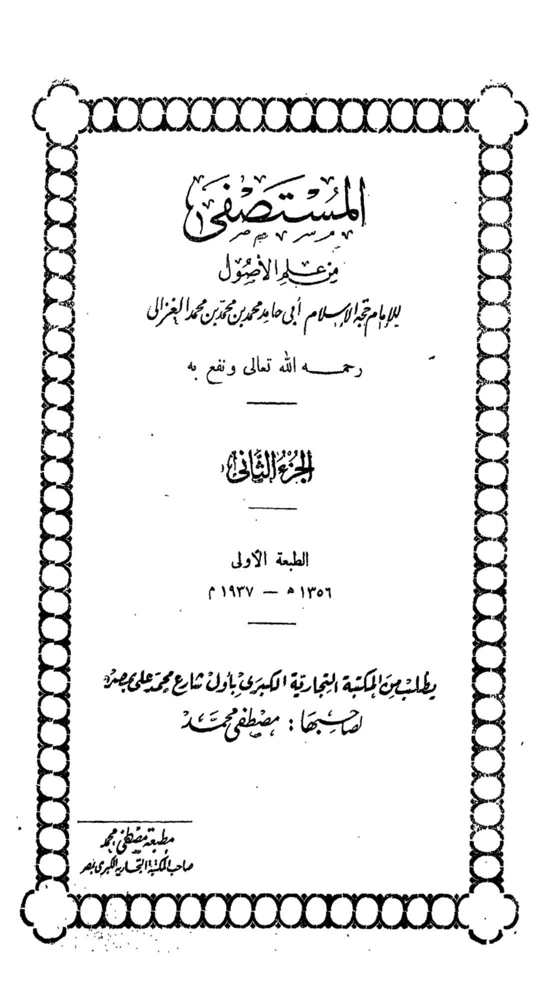
لها إلا صيغة الأخبار كقولهم بعت وزوّجت وقد جعله الشرع انشاء ، إذ ليس لانشائه لفظ. * الشبهة الثالثة ان قوله افعل إما ان يفيد المنع ، أو التخيير ، أو الدعاء فاذا بطل التخيير والمنع تعين الدعاء والايجاب (قلنا) بل يبقى قسم رابع ، وهو أن لا يفيد واحداً من الأقسام إلا بقرينة كالألفاظ المشتركة (فإن قيل) أليس قوله لا تفعل أفاد التحريم فقوله افعل ينبغى أن يفيد الايجاب ﴿ قلنا ﴾ هذا قد نقل عن الشافعى ، والمختار أن قوله لا تفعل متردّد بين التنزيه والتحريم كقوله افعل ، ولو صح ذلك فى النهى لما جاز قياس الأمر عليه ، فان اللغة تثبت نقلا لا قياساً فهذه شبههم اللغوية والعقلية * أما الشبهة الشرعية فهى أقرب فانه لو دلّ دليل الشرع على أن الأمر للوجوب لحملناه على الوجوب ، لكن لا دليل عليه ، وإنما الشبهة الأولى قولهم نسلم أن اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الأمر بالوجوب ، لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ثم قال « فان تولوا فانما عليه ماحمل وعليكم ماحملتم » وهذا لا حجة فيه ، لأن الخلاف فى قوله « وأطيعوا » قائم أنه للندب أو الوجوب ، وقوله « فعليه ماحمل وعليكم ماحملتم » أى كل واحد عليه ماحمل من التبليغ والقبول ، وهذا إن كان معناه التهديد ، والنسبة إلى الأعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على أنه أراد به الطاعة فى أصل الايمان ، وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فنخصه بالأوامر التى هى على الوجوب ، وكل مايتمسك به من الآيات من هذا الجنس فهى صيغ أمر يقع النزاع فى أنه للندب أم لا . فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الأمر خاصة . فان كان أمراً عاما يحمل على الأمر بأصل الدين ، وما عرف بالدليل أنه على الوجوب ، وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه » وقوله تعالى « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » وقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » فكل ذلك أمر بتصديقه ، ونهى عن الشك فى قوله ، وأمر بالانقياد فى الإتيان بما أوجبه * الشبهة الثانية تمسكهم بقوله « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » ﴿ قلنا ﴾ تدعون أنه نصّ فى كل أمر أو عام ، ولا سبيل إلى دعوى النص ، وإن ادعيتم العموم فقد لا نقول بالعموم ، ونتوقف فى صيغته كما نتوقف فى صيغة الأمر ، أو نخصصه بالأمر بالدخول فى دينه ، بدليل أن ندبه أيضاً أمره ، ومن خالف عن أمره فى قوله تعالى « فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً » وقوله « واستشهدوا شهيدين » وأمثاله لا يتعرض للعقاب ، ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وأمر بالموافقة أى يؤتى به على وجهه إن كان واجباً فواجباً ، وإن كان ندبا فندبا ، والكلام فى صيغة الايجاب لا فى الموافقة والمخالفة . ثم لا تدل الآية إلا على وجوب أمر الرسول عليه السلام ، فأين الدليل على وجوب أمر الله تعالى * الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة بأخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا الأصل وليس شىء منها صريحا فمنها قوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته « لو راجعتيه فقالت بأمرك يارسول الله ، فقال لا إنما أنا شافع ، فقالت لا حاجة لى فيه ، فقد علمت أنه لو كان أمراً لوجب » وكذلك عقلت الأمة ﴿ قلنا ﴾ هذا وضع على بريرة وتوهم ، فليس فى قولها إلا استفهام أنه أمر شرعىّ من جهة الله تعالى حتى تطيع طلباً للثواب ، أو شفاعة لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه ﴿ فان قيل ﴾ شفاعة الرسول عليه السلام أيضاً مندوب إلى إجابتها ، وفيها ثواب ﴿ قلنا ﴾ وكيف قالت لا حاجة لى فيه ، والمسلم يحتاج إلى الثواب ، فلا يقول ذلك ، لكنها اعتقدت أن الثواب فى طاعته فى الأمر الصادر عن الله تعالى ، وفيما هو لله ، لا فيما يتعلق بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك فى الدرجة دون ماندبت إليه ، فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها شكت فى الوجوب ، فعبرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت . ومنها قوله عليه السلام « لولا أنى أخاف أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » فدلّ على أنه للوجوب ، وإلا فهو مندوب ﴿ قلنا ﴾ لما كان قد حثهم على السواك ندبا قبل ذلك أفهم أنه أراد بالأمر ماهو شاقّ أو كان قد أوحى إليه انك لو أمرتهم بقولك استاكوا لأوجبنا ذلك عليهم ، فعلمنا أن ذلك يجب بايجاب الله تعالى عند إطلاقه صيغة الأمر . ومنها قوله عليه السلام لأبى سعيد الخدرى لما دعاه وهو فى الصلاة فلم يجبه « أما سمعت الله تعالى يقول استجيبوا لله وللرسول

إذا دعاكم لما يحييكم » فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره ﴿ قلنا ﴾ لم يصدر منه أمر ، بل مجرد نداء ، وكان قدعرفهم بالقرائن تفهيما ضروريا وجوب التعظيم له ، وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير بأمره بدليل أنه كان فى الصلاة ، وإتمام الصلاة واجب ، ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب ، بل يجب تركه بما هو أوجب منه، كما يجب ترك الصلاة لانقاذ الغرقى ، ومجرد النداء لايدل عليه . ومنها قول الأقرع بن حابس أحجنا هذا لعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال عليه السلام « للأبد ، ولو قلت نعم لوجب » فدلّ على أن جميع أوامره للايجاب . (قلنا) قد كان عرف وجوب الحج بقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » وبأمور أخر صريحة ، لكن شك في أن الأمر للتكرار ، أو للمرة الواحدة ، فانه متردّد بينهما . ولو عين الرسول عليه السلام أحدهما لتعين ، وصار متعيناً فى حقنا ببيانه . فمعنى قوله « لو قلت نعم لوجب » أى لوعينت لتعين * الشبهة الرابعة من جهة الاجماع زعموا أن الأمة لم تزل فى جميع الأعصار ترجع فى إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأوامر والنواهى كقوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة » وقوله « ولا تقربوا الزنا » « ولا تأكلوا الربا» «ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم » « ولا تقتلوا أنفسكم » «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم» وأمثاله . والجواب أن هذا وضع ، وتقول على الأمة ، ونسبة لهم إلى الخطأ ، ويجب تنزيههم عنه . نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب ، وإنما فهم المحصلون وهم الأقلون ذلك من القرائن والأدلة ، بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة ، وتحريم الزنا والأمر محتمل للندب ، وإن لم يكن موضوعا له . والنهى يحتمل التنزيه ، وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم إلا كقول من يقول الأمر للندب بالاجماع ، لأنهم حكموا بالندب فى الكتابة والاستشهاد ، وأمثاله لصيغة الأمر . والأوامر التى حملتها الأمة على الندب أكثر فان النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض ، إذما من فريضة إلا ويتعلق بها وبإتمامها وبآدابها سنن كثيرة . أو نقول هى للاباحة ، بدليل حكمهم بالاباحة فى قوله « فاصطادوا » وقوله « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض » وإن كان ذلك للقرائن ، فكذلك الوجوب ﴿ فان قيل ﴾ وما تلك القرائن ؟ (قلنا) أما فى الصلاة فمثل قوله تعالى « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » وما ورد من التهديدات فى ترك الصلاة ، وما ورد من تكليف الصلاة فى حال شدّة الخوف والمرض إلى غير ذلك . وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى «وآتوا الزكاة» قوله تعالى « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله — إلى قوله — فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم » وأما الصوم فقوله « كتب عليكم الصيام » وقوله « فعدة من أيام أخر » وإيجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوّة لا تحصى ، فلذلك قطعوا به ، لا بمجرد الأمر الذى منتهاه أن يكون ظاهراً فيتطرق إليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الحظر ما موجبه ؟ وهل لتقدم الحظر تأثير ﴿ قلنا ﴾ قال قوم لا تأثير لتقدم الحظر أصلا . وقال قوم هى قرينة تصرفها إلى الاباحة . والمختار أنه ينظر فان كان الحظر السابق عارضاً لعلة وعلقت صيغة افعل بزواله كقوله تعالى « فإذا حللتم فاصطادوا » فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط ، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله . وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله «فانتشروا» وكقوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى ، فادّخروا » أما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردّد بين الندب والاباحة ، ونزيد هاهنا احتمال الاباحة ، ويكون هذا قرينة تزيد هذا الاحتمال ، وإن لم تعينه . إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال فى هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع ، أما إذا لم ترد صيغة افعل لكن قال فاذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد فهذا يحتمل الوجوب والندب ، ولا يحتمل الاباحة ، لأنه عرف فى هذه الصورة . وقوله أمرتكم بكذا يضاهى قوله افعل فى جميع المواضع لا فى هذه الصورة وما يقرب منها .

﴿ تم الجزء الأول من « المستصفى » ويليه الجزء الثانى وأوله النظر الثالث فى موجب الأمر ومقتضاه ﴾

فهرست الجزء الأول من كتاب المستصفى فى الأصول لحجة الاسلام الامام الغزالى

(تم الفهرس)



المستصفى

من علم الأصول

للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

رحمه الله تعالى ونفع به

الجزء الثاني

الطبعة الأولى

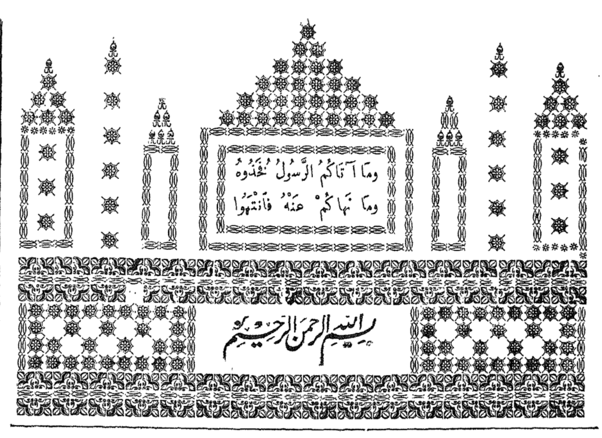
١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها: مصطفى محمد

مطبعة مصطفى محمد

صاحب المكتبة التجارية الكبرى بمصر



النظر الثالث فى موجب الامر ومقتضاه

بالاضافة إلى الفور والتراخى والتكرار وغيره ، ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة ، بل يجرى فى قوله افعل كان للندب أو الوجوب . وفى قوله أمرتكم وأنتم مأمورون ، وفى كل دليل يدل على الأمر بالشيء إشارة كانت أو لفظاً ، أو قرينة أخرى لكنا نتكلم فى مقتضى قوله افعل ليقاس عليه غيره . ونرسم فيه مسائل ﴿ مسئلة ﴾ قوله صم كما أنه فى نفسه يتردد بين الوجوب والندب فهو بالاضافة إلى الزمان يتردد بين الفور والتراخى . وبالاضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر . وقد قال قوم هو للمرة ويحتمل التكرار . وقال قوم هو للتكرار والمختار أن المرة الواحدة معلومة وحصول براءة الذمة بمجردها مختلف فيه واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفى الزيادة ولا على إثباتها . وقياس مذهب الواقفية التوقف فيه لتردد اللفظ كتردده بين الوجوب والندب ، لكنى أقول ليس هذا تردداً فى نفس اللفظ على نحو تردد اللفظ المشترك بل اللفظ خال عن التعرض لكمية المأمور به لكن يحتمل الاتمام ببيان الكمية كما أنه يحتمل أن نتممه بسبع مرات أو خمس . وليس فى نفس اللفظ تعرض للعدد ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك ، وكما أن قوله اقتل إذا لم يقل زيداً أو عمراً فهو دون زيادة كلام ناقص فاتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة لا بمعنى البيان ﴿ فان قيل ﴾ بين مسئلتنا وبين القتل فرق فان قوله اقتل كلام ناقص لا يمكن امتثاله ، وقوله صم كلام تام مفهوم يمكن امتثاله ﴿ قلنا ﴾ يحتمل أن يقال يصير ممتثلا بقتل أى شخص كان بمجرد قوله اقتل كما يصير ممتثلا بصوم أى يوم كان اذا قال صم يوما بلا فرق ، ويكون قوله اقتل كقوله اقتل شخصا لأن الشخص القتيل من ضرورة القتل وإن لم يذكر كما أن اليوم من ضرورة الصوم وان لم يصرح به فيتحصل من هذا أنه تبرأ ذمته بالمرة الواحدة لأن وجوبها معلوم والزيادة لا دليل على وجوبها ، إذ لم يتعرض اللفظ لها فصار كما قيل قوله صم وكنا لا نشك فى نفى الوجوب بل نقطع بانتفائه ، وقوله صم دال على القطع فى يوم واحد فبقى الزائد على

ما كان . هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية و يعتضد هذا باليمين فانه لو قال والله لأصومن ّ لبر بيوم واحد ، ولوقال لله عليّ صوم لتفصى عن عهدة النذر بيوم واحد لأن الزائد لم يتعرض له ﴿ فان قيل ﴾ فلو فسر التكرار بصوم العمر فقد فسره بمحتمل أوكان ذلك إلحاق زيادة كما لوقال أردت بقولى اقتل أى اقتل زيداً و بقولى صم أى صم يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما لايحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً إنما ذكر زيادة لم يذكرها ولم يوضع اللفظ المذكور لها لا بالاشتراك ولا بالتجوّز ولا بالتنصيص ﴿ قلنا ﴾ هذا فيه نظر والأظهر عندنا أنه إن فسره بعدد مخصوص كتسعة أو عشرة فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير إذ اللفظ لا يصلح للدلالة على تكرر وعدد ، وإن أراد استغراق العمر فقد أراد كلية الصوم فى حقه ، وكأن كلية الصوم شىء فرد إذ له حدّ واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما أن اليوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله و يكون ذلك بيانا للمراد لا استئناف زيادة . ولهذا لو قال أنت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاثة بعد لأنه كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس أو النوع ولو نوى طلقتين فالأغوص ماقاله أبو حنيفة وهو أنه لايحتمله ووجه مذهب الشافعى قد تكلفناه فى كتاب المبادى والغايات ﴿ فان قيل ﴾ الزيادة التى هى كالتتمة لاتبعد إرادتها فى اللفظ ، فلو قال طلقت زوجتى وله أربع نسوة وقال أردت زينب بنيتى وقع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من وقت التعيين ﴿ قلنا ﴾ الفرق أغوص لأن قوله زوجتى مشترك بين الأربع يصلح لكل واحدة فهو كإرادة إحدى المسميات المشترك ، أما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم موضوع لمعنى لا يتعرض للسبعة والعشرة ، وليست الأعداد موجودات فيكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك اسم الزوجة بين النسوة الزوجات

﴿ شبه المخالفين ثلاث ﴾ (الشبهة الأولى) قولهم قوله اقتلوا المشركين يعم قتل كل مشرك فقوله صم وصل ينبغى أن يعم كل زمان لأن اضافته إلى جميع الأزمان واحد كاضافة لفظ المشترك الى جميع الأشخاص (قلنا) ان سلمنا صيغة العموم فليس هذا نظيرا له بل نظيره أن يقال صم الأيام وصل فى الأوقات أما مجرد قوله صم فلا يتعرض للزمان لا بعموم ولا بخصوص لكن الزمان من ضرورته كالمكان ولا يجب عموم الأماكن بالفعل وإن كان نسبة الفعل الى كل مكان على وتيرة واحدة وكذلك الزمان (الشبهة الثانية) قولهم ان قوله صم كقوله لاتصم وموجب النهى ترك الصوم أبدا فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبدا وتحقيقه أن الأمر بالشىء نهى عن ضده فقوله قم وقوله لا تقعد واحد وقوله تحرّك وقوله لاتسكن واحد ولو قال لاتسكن لزمت الحركة دائما فقوله تحرك تضمن قوله لاتسكن (قلنا) أما قولكم إن الأمر بالشىء نهى عن ضده فقد أبطلناه فى القطب الأول وإن سلمنا فعموم النهى الذى هو ضمن بحسب الأمر المتضمن لأنه تابع له فلو قال تحرك مرة واحدة كان السكون المنهى عنه مقصوراً على المرة وقوله تحرك كقوله تحرك مرة واحدة كما سبق تقريره ، وأما قياسهم الأمر على النهى فباطل من خمسة أوجه : (الأول) ان القياس باطل فى اللغات لأنها تثبت توقيفا . (الثانى) انا لانسلم فى النهى لزوم الانتهاء مطلقا بمجرد اللفظ ، بل لو قيل للصائم لا تصم يجوز أن تقول نهانى عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم أبدا فيستفسر بل التصريح أن يقول لاتصم أبدا ولاتصم يوما واحدا فاذا اقتصر على قوله لاتصم فانتهى يوما واحداً جاز أن يقال قضى حق النهى ولا يغنيهم عن هذا الاسترواح الى المناهى الشرعية والعرفية وحملها على الدوام فان هذا القائل يقول عرفت ذلك بأدلة أفادت علماً ضروريا بأن الشرع يريد عدم الزنا والسرقة وسائر الفواحش مطلقا وفى كل حال لا بمجرد صيغة النهى ، وهذا كما أنا نوجب الايمان دائماً لا بمجرد قوله آمنوا لكن الأدلة دلت على أن دوام الايمان مقصود . (الثالث) أنا نفرق ولعله الأصح فنقول ان الأمر يدل على ان المأمور ينبغى أن يوجد مطلقا والنهى يدل على أنه ينبغى أن لا يوجد مطلقاً والنفى المطلق يعم والوجود المطلق لايعم فكل ماوجد مرة فقد وجد مطلقا وما انتفى مرة فما انتفى مطلقا ولذلك اذا قال فى اليمين لأفعلن بر

بمرة ولو قال لاأفعل حنث بمرة ومن قال لأصومن صدق وعده بمرة ومن قال لاأصوم كان كاذبا مهما صام مرة (الرابع) أنه لو حمل الأمر على التكرار لتعطلت الأشغال كلها وحمل النهى على التكرار لايفضى اليه إذ يمكن الانتهاء فى حال واحدة عن أشياء كثيرة مع الاشتغال بشغل ليس ضد المنهى عنه ، وهذا فاسد لأنه تفسير للغة بما يرجع الى المشقة والتعذر . ولو قال افعل دائما لم يتغير موجب اللفظ بتعذره وإن كان التعذر هو المانع فليقتصر على مايطاق ويشق دون مايتيسر . (الخامس) أن النهى يقتضى قبح المنهى عنه ويجب الكف عن القبيح كله والأمر يقتضي الحسن ولا يجب الإتيان بالحسن كله وهذا أيضاً فاسد فان الأمر والنهى لايدلان على الحسن والقبح فان الأمر بالقبيح تسميه العرب أمراً فتقول أمر بالقبيح وما كان ينبغى أن يأمر به ، وأما الأمر الشرعى فقد ثبت أنه لايدل على الحسن ولا النهى على القبح فانه لامعنى للحسن والقبح بالاضافة إلى ذوات الأشياء بل الحسن ماأمر به والقبيح مانهى عنه فيكون الحسن والقبح تابعاً للأمر والنهى لاعلة ولا متبوعا (الشبهة الثالثة) إن أوامر الشرع فى الصوم والصلاة والزكاة حملت على التكرار فتدل على أنه موضوع له قلنا وقد حمل فى الحج على الاتحاد فليدل على أنه موضوع له فان كان ذلك بدليل فكذلك هذا بدليل وقرائن بل بصرائح سوى مجرد الأمر وقد أجاب قوم عن هذا بأن القرينة فيه إضافتها إلى أسباب وشروط وكل ماأضيف إلى شرط وتكرر الشرط تكرر الوجوب . وسنبين ذلك فى المسئلة الثانية ﴿ مسئلة ﴾ اختلف الصائرون إلى أن الأمر ليس للتكرار فى الأمر المضاف إلى شرط فقال قوم لاأثر للاضافة ، وقال قوم يتكرر بتكرر الشرط والمختار أنه لاأثر للشرط لأن قوله اضربه أمر ليس يقتضى التكرار فقوله اضربه إن كان قائماً أو إذا كان قائماً لايقتضيه أيضا بل لايريد إلا اختصاص الضرب الذى يقتضيه الاطلاق بحالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجتى إن دخلت الدار لايقتضى التكرار بتكرر الدخول بل لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر بتكرر الدخول إلا أن يقول كلما دخلت الدار وكذلك قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وإذا زالت الشمس فصل كقوله لزوجاته فمن شهد منكن الشهر فهى طالق ومن زالت عليها الشمس فهى طالق ولهم شبهتان ﴿ الأولى ﴾ أن الحكم يتكرر بتكرر العلة والشرط كالعلة فان علل الشرع علامات قلنا العلة إن كانت عقلية فهى موجبة لذاتها ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول وإن كانت شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد اضافة الحكم إلى العلة مالم تقترن به قرينة أخرى وهو التعبد بالقياس ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة وكأن الشرع يقول الحكم يثبت بها فاتبعوها (الشبهة الثانية) إن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب كقوله تعالى « وإن كنتم جنباً فاطهروا » « وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » قلنا ليس ذلك بموجب اللغة ومجرد الاضافة بل بدليل شرعى فى كل شرط فقد قال تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان أحالوا ذلك على الدليل أحلنا مايتكرر أيضاً على الدليل كيف ومن قام الى الصلاة غير محدث فلا يتكرر عليه ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهر إذا لم يرد الصلاة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل (مسئلة) مطلق الأمر يقتضى الفور عند قوم ولا يقتضيه عند قوم وتوقف فيه من الواقفية قوم ثم منهم من قال التوقف فى المؤخر هل هو ممتثل أم لا ، أما المبادر فممتثل قطعا . ومنهم من غلا وقال يتوقف فى المبادر أيضا . والمختار أنه لايقتضى الا الامتثال ويستوى فيه البدار والتأخير وندل على بطلان الوقف أولا فنقول المتوقف المبادر ممتثل أم لا . فان توقفت فقد خالفت إجماع الأمة قبلك فانهم متفقون على أن المسارع إلى الامتثال مبالغ فى الطاعة مستوجب جميل الثناء والمأمور اذا قيل له قم فقام يعلم نفسه ممتثلا ولا يعد به مخطئاً باتفاق أهل اللغة قبل ورود الشرع وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال عزّ من قائل « سارعوا الى مغفرة من

ربكم » ، وقال « يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون » واذا بطل هذا التوقف فنقول لامعنى للتوقف فى المؤخر لأنّ قوله اغسل هذا الثوب مثلا لايقتضى إلا طلب الغسل والزمان من ضرورة الغسل كالمكان وكالشخص فى القتل والضرب والسوط والسيف فى الضرب ثم لايقتضى الأمر بالضرب ومضروبا مخصوصا ولاسوطا ولامكانا للأمر فكذلك الزمان لأن اللافظ ساكت عن التعرض للزمان والمكان فهماسيان و يعتضد هذا بطريق ضرب المثال لا بطريق القياس بصدق الوعد اذا قال أغسل وأقتل فانه صادق بادر أو أخر ولو حلف لأدخلن الدار لم يلزمه البدار وتحقيقه أن مدعى الفور متحكم وهو محتاج الى أن ينقل عن أهل اللغة أن قولهم افعل للبدار ولا سبيل الى نقل ذلك لا تواترا ولا آحاداً * ولهم شبهتان (الأولى) أن الأمر للوجوب وفى تجويز التأخير ماينافى الوجوب إما بالتوسع وإما بالتخيير فى فعل لا بعينه من جملة الأفعال الواقعة فى الأوقات والتوسع والتخيير كلاهما يناقض الوجوب (قلنا) قد بينا فى القطب الأول أن الواجب المخير والموسع جائز و يدل عليه أنه لو صرح وقال اغسل الثوب أىّ وقت شئت فقد أوجبته عليك لم يتناقض ثم لا نسلم أن الأمر للوجوب ولو كان للوجوب إما بنفسه أو بقرينة فالتوسع لا ينافيه كما سبق (الشبهة الثانية) أن الأمر يقتضى وجوب الفعل واعتقاد الوجوب والعزم على الامتثال ثم وجوب الاعتقاد والعزم على الفور فليكن كذلك الفعل قلنا القياس باطل فى اللغات ثم هو منقوض بقوله افعل أىّ وقت شئت فان الاعتقاد والعزم فيه على الفور دون الفعل ثم نقول وجوب الفور فى العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وأدلة دلت على التصديق للشارع والعزم على الانقياد له ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة ﴿ مسئلة ﴾ مذهب بعض الفقهاء أن وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدّد ومذهب المحصلين أن الأمر بعبادة فى وقت لا يقتضي القضاء لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات وتخصيص الزكاة بالمساكين وتخصيص الضرب والقتل بشخص وتخصيص الصلاة بالقبلة فلا فرق بين الزمان والمكان والشخص فان جميع ذلك تقييد للأمور بصفة والعارى عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ بل يبقى على ماكان قبل الأمر ﴿ فان قيل ﴾ الوقت للعبادة كالأجل للدين فكما لا يسقط الدين بانقضاء الأجل لا تسقط الصلاة الواجبة فى الذمة بانقضاء المدة ﴿ قلنا ﴾ مثال الأجل الحول فى الزكاة لاجرم لاتسقط الزكاة بانقضائه لأن الأجل مهلة لتأخير المطالبة حتى ينجز بعد المدة وأما الوقت فقد صار وصفا للواجب كالمكان والشخص ومن أوجب عليه شيء بصفة فاذا أتى به لا على تلك الصفة لم يكن ممتثلا نعم يجب القضاء فى الشرع إما بنص كقوله « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » أو بقياس فانا نقيس الصوم إذا نسيه على الصلاة إذا نسيها ونراه فى معناها ولا نقيس عليه الجمعة ولا الأضحية فانهما لا يقضيان فى غير وقتهما وفى رمى الجمار تردّد أنه بأىّ الأصلين أشبه ولا نقيس صلاة الحائض على صومها فى القضاء لفرق النص ولا نقيس صلاة الكافر وزكاته على صلاة المرتد وان تساويا فى أصل الأمر والوجوب عندنا ﴿ مسئلة ﴾ ذهب بعض الفقهاء الى أن الأمر يقتضى وقوع الاجزاء بالمأمور به إذا امتثل ، وقال بعض المتكلمين لا يدل على الأجزاء لا بمعنى أنه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامتثالا لكن بمعنى انه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء ولا يلزم حصول الاجزاء بالأداء بدليل أن من أفسد حجة فهو مأمور بالاتمام ولا يجزئه بل يلزمه القضاء . ومن ظن أنه متطهر فهو مأمور بالصلاة وممتثل إذا صلى ومطيع ومتقرب و يلزمه القضاء فلا يمكن انكار كونه مأموراً ولا انكار كونه ممتثلا حتى يسقط العقاب ولا انكار كونه مأموراً بالقضاء فهذه أمور مقطوع بها ، والصواب عندنا أن نفصل ونقول اذا ثبت أن القضاء يجب بأمر متجدّد وأنه مثل الواجب الأول فالأمر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله بعد الامتثال وهذا لاشك فيه ولكن ذلك المثل انما يسمى قضاء اذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها وان لم يكن فوات وخلل استحال تسميته قضاء

فنقول الأمر يدل على اجزاء المأمور اذا أدى بكمال وصفه وشرطه من غير خلل وإن تطرق اليه خلل كما في الحج الفاسد والصلاة على غير الطهارة فلا يدل الأمر على اجزائه بمعنى منع ايجاب القضاء (فان قيل) فالذي ظن أنه متطهر مأمور بالصلاة على تلك الحالة أو مأمور بالطهارة فان كان مأموراً بالطهارة مع تنجز الصلاة فينبغي أن يكون عاصيا ، وإن كان مأموراً بالصلاة على حالته فقد امتثل من غير خلل فبم عقل إيجاب القضاء وكذلك المأمور باتمام الحج الفاسد أتم كما أمر (قلنا) هذا مأمور بالصلاة مع الخلل بضرورة نسيانه فقد أتى بصلاة مختلة فاقدة شرطها لضرورة حاله فعقل الأمر لتدارك الخلل أما إذا لم يكن الخلل لاعن قصد ولا عن نسيان فلا تدارك فيه فلا يعقل إيجاب قضائه وهو المعنيّ باجزائه وكذلك مفسد الحج مأمور بحج خال عن فساد وقد فوّت على نفسه ذلك فيقضيه (مسئلة) الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء مالم يدل عليه دليل مثاله قوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم » لايدل على وجوب الأداء بمجرده على الأمة ، ور بما ظنّ ظانّ أنه يدل على الوجوب وليس الأمر كذلك ، لكن دل الشرع على أن أمر النبي عليه الصلاة والسلام واجب الطاعة وأنهم لو كانوا مأذونين في المنع لكان ذلك تحقيراً للنبي عليه السلام وتنفيراً للأمة عنه ، وذلك يغض من قدره و يشوش مقصود الشرع و إلا فلا يستحيل أن يقال الزوج الشافعي إذا قال لزوجته أنت بائن على نية الطلاق راجعها وطالبها بالوطء و يقال للحنفية التي ترى أنها بائنة يجب عليك المنع و يقال للولي الذي يرى أن لطفله على طفل غيره شيئاً أطلبه و يقال للمدعى عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله لاتعطه وما نعه و يقول السيد لأحد العبدين أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر و يقول للآخر أوجبت عليك العصيان له و بهذا تعرف أن قوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع ليس خطابا من الشرع مع الصبي ولا إيجابا عليه مع أن الأمر واجب على الولي (فان قيل) فلو قال للنبي أوجبت عليك أن توجب على الأمة وقال للأمة أوجبت عليكم خلافه (قلنا) ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول أوجبت لا على حقيقة الايجاب فان أراد حقيقة الايجاب فهو متناقض بخلاف قوله خذ من أموالهم صدقة فان ذلك لايناقضه أمرهم بالمنع (فان قيل) مالايتم الواجب إلابه فهو واجب والتسلم لايتم إلا بالتسليم (قلنا) لايجب التسلم بل يجب الطلب فقط ثم إن وجب التسلم فذلك يتم بالتسليم المحرم وإنما يناقض التسلم انتفاء التسليم في نفسه لانتفاء علته وحكمه و بالجملة كما أن من أمر زيدا بضرب عمرو فلا يطلب من عمرو شيئاً فكذلك إذا أمره يأمر عمراً فلا يطلب من عمرو شيئاً (مسئلة) ظاهر الخطاب مع جماعة بالأمر يقتضي وجوبه على كل واحد إلا أن يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد أو يرد الخطاب بلفظ لايعم الجميع كقوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » وكقوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين » فان هذا لايدل على الوجوب في حق كل واحد على التعيين ﴿ فان قيل ﴾ فما حقيقة فرض الكفاية أهو فرض على الجميع ثم يسقط الفرض بفعل البعض أو هو فرض على واحد لابعينه أيّ واحد كان كالواجب المخير في خصال الكفارة أو هو واجب على من حضر وتعين أعني حضر الجنازة أو المنكر أما من لم يتعين فهو ندب في حقه ﴿ قلنا ﴾ الصحيح من هذه الأقسام الأول وهو عموم الفرضية فان سقوط الفرض دون الأداء يمكن إما بالنسخ أو بسبب آخر ويدل عليه أنهم لو فعلوا بأجمعهم نال كل واحد منهم ثواب الفرض وإن امتنعوا عم الحرج الجميع ولو خلا بعضهم عن الوجوب لانفك عن الاثم . أما الايجاب على واحد لا بعينه فمحال لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف واذا أبهم الوجوب تعذر الامتثال كما حققناه في بيان الواجب المخير ﴿ مسألة ﴾ ذهبت المعتزلة الى أن المأمور لايعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ، وذهب القاضي وجماهير أهل الحق الى أنه يعلم ذلك وفي تفهيم حقيقة المسألة غموض وسبيل كشف الغطاء عنه أن نقول إنما يعلم المأمور كونه مأموراً مهما كان مأموراً لأن العلم يتبع المعلوم

وإنما يكون مأموراً إذا توجه الأمر عليه ولا خلاف أنه يتصور أن يقول السيد لعبده صم غداً وأن هذا أمر محقق ناجز فى الحال وان كان مشروطا ببقاء العبد إلى غد ولكن اتفقت المعتزلة على أن الأمر المقيد بالشرط أمر حاصل ناجز فى الحال لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط مجهولا عند الآمر والمأمور أما إذا كان معلوما فلا فانه لوقال صم إن صعدت إلى السماء أو ان عشت ألف سنة فليس هذا بأمر أى هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذى يقوم بالنفس و يسمى أمراً ولو قال صم ان كان العالم مخلوقا أو كان الله موجوداً فهذا أمر ولكن ليس بمقيد بشرط وليس هذا من الشرط فى شىء فان الشرط هو الذى يمكن أن يوجد ولا يوجد فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافياً وجود الأمر المقيد بالشرط زعموا أن الله عالم بعواقب الأمر فالشرط فى أمره محال ونحن نسلم أن جهل المأمور شرط أما جهل الآمر فليس بشرط حتى لو علم السيد بقول نبي صادق أن عبده يموت قبل رمضان فيتصوّر أن يأمره بصوم رمضان مهما جهل العبد ذلك وربما كان له فيه لطف يدعوه إلى الطاعات ويزجره عن المعاصى وربما كان لطفاً لغير المأمور بحث أو زجر وربما كان امتحاناً له ليشتغل بالاستعداد فيثاب على العزم على الامتثال ويعاقب على العزم على الترك والمعتزلة أحالوا ذلك وقالوا إذا شهد العبد هلال رمضان توجه عليه الأمر بحكم قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » لكن ذلك بناء على ظن البقاء ودوام القدرة فإن الحياة والقدرة شرط فى التكليف فاذا مات فى منتصف الشهر تبينا أنه كان مأموراً بالنصف الأول وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثانى * ويدلك على بطلان مذهبهم مسالك (المسلك الأول) أن الأمة مجمعة قبل ظهور المعتزلة أن الصبي كما يبلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرائع الاسلام منهياً عن الزنا والسرقة والقتل فى الحال وإن لم يحضره وقت صلاة ولا زكاة ولا حضر من يمكن قتله والزنا به ولا حضر مال تمكن سرقته ولكن يعلم نفسه مأموراً منهيا بشرط التمكن لأنه جاهل بعواقب أمره وعلمه بأن الله تعالى عالم بها لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد (المسلك الثانى) أن الأمة مجمعة على أن من عزم على ترك ما ليس منهياً عنه فليس بمتقرب إلى الله تعالى ومن عزم على ترك المنهيات والاتيان بالمأمورات كان متقرباً إلى الله تعالى وإن احتمل أن لا يكون مأموراً أو منهياً لعلم الله بأنه لا يساعده التمكن فينبغى أن نشك فى كونه متقرباً ونتوقف ونقول إن مت بعد هذا العزم وقبل التمكن فلا ثواب لك لأنه لا تقرب منك وإن عشت وتمكنت تبينا عند ذلك كونك متقرباً وهذا خلاف الاجماع (المسلك الثالث) إجماع الأمة على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية ولا يعقل تثبيت نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية والعبد ينوى فى أول وقت الصلاة فرض الظهر وربما يموت فى أثناء وقت الصلاة فيتبين عند المعتزلة أنه لم يكن فرضاً فليكن شاكاً فى الفرضية وعند ذلك تمتنع النية فان النية قصد لا يتوجه إلا إلى معلوم * فان قيل * إن نوى فرضية أربع ركعات فلو مات بعد ركعتين يعلم أنه لم تكن الأربع فريضة وهو مجوز للموت فكيف ينوى فرض ما هو شاك فيه * قلنا * ليس شاكاً فيه بل هو قاطع بأن الأربع فرض بشرط البقاء فالأمر بالشرط أمر فى الحال وليس بمعلق والفرض بالشرط فرض أى أنه مأمور أمر إيجاب من عزم عليه يثاب ثواب من عزم على واجب وإذا قال السيد لعبده صم غداً فهو أمر فى الحال بصوم فى الغد لا أنه أمر فى الغد وإذا قال له أوجبت عليك بشرط بقائك وقدرتك فهو موجب فى الحال لكن ايجاباً بشرط فهكذا ينبغى أن تفهم حقيقة هذه المسئلة وكذلك اذا قال لوكيله بع دارى غدا فهو موكل وآمر فى الحال والوكيل مأمور ووكيل فى الحال حتى يعقل أن يعزل قبل مجيء الغد فاذا قال الوكيل وكلنى ثم عزلنى وأمرنى ثم منعنى كان صادقا فلو مات قبل مجيء الغد لا يتبين أنه كان كاذباً وقد حققنا هذا فى مسئلة نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال وفى نسخ الذبح عن

ابراهيم عليه السلام ، ولهذا فرق الفقهاء بين أن يقول اذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلى و بين أن يقول وكلتك ببيع دارى لكن تبيعها عند رأس الشهر فان الأول تعليق ومن منع تعليق الوكالة ربما جوز تنجيز الوكالة مع تأخير التنفيذ الى رأس الشهر (المسلك الرابع) اجماع الأمة على لزوم الشروع فى صوم رمضان أعنى أول يوم مثلا ولو كان الموت فى أثناء النهار يبين عدم الأمر فالموت مجوز فيصير الأمر مشكوكا فيه ولا يلزمه الشروع بالشك ﴿ فان قيل ﴾ لأنه إن بقى كان واجبا والظاهر بقاؤه والحاصل فى الحال يستصحب والاستصحاب أصل تبنى عليه الأمور كما أن من أقبل عليه سبع يهرب وان كان يحتمل موت السبع قبل الانتهاء اليه لكن الأصل بقاؤه فيستصحبه ولأنه لو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الأوامر المضيقة أوقاتها كالصوم فانه انما يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم ويكون قد فات ﴿ قلنا ﴾ هذا يلزمكم فى الصوم ومذهبكم هو الذى يفضى إلى هذا المحال وما يفضى إلى المحال فهو محال وأما الهرب من السبع فحزم وأخذ بأسوإ الأحوال ويكفى فيه الاحتمال البعيد ، فان من شك فى سبع على الطريق أو سارق فيحسن منه الحزم والاحتراز أما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال و ينبغى أن يقال من أعرض عن الصوم ومات قبل الغروب لم يكن عاصياً لأنه أخذ بالاحتمال الآخر وهو احتمال الموت فليكن معذوراً به . فان زعموا أن ظن البقاء بالاستصحاب أورث ظن الوجوب وظن الوجوب اقتضى تحقق الوجوب من الشرع جزما قطعا فهذا تعسف وتناقض (المسلك الخامس) أن الاجماع منعقد على أن من حبس المصلى فى أول الوقت وقيده ومنعه من الصلاة متعد عاص بسبب منعه من الصلاة الواجبة فان كان التكليف يندفع به فقد أحسن إليه إذ منع التكليف عنه فلم عصى وهذا فيه نظر لأنه عصى لأن التصرف فى الغير بضبطه ومنعه حرام وان منعه غير مباح أيضا ولأن منعه صار سببا لوجوب القضاء فى ذمته وهو على خطر من فواته أو يحرم لأنه أخرجه عن أن يكلفه وفى التكليف مصلحة وقد فوتها عليه بدليل أنه لو قيده قبل وقت الصلاة أو قبل البلوغ الى أن بلغ ودخل وقت الصلاة عصى ولم يكن على الصبى أمر ناجز لا بشرط ولا بغير شرط ﴿ شبه المعتزلة ﴾ (الأولى) قولهم اثبات الأمر بشرط يؤدى الى أن يكون وجود الشىء مشروطا بما يوجد بعده والشرط ينبغى أن يقارن أو يتقدم أما تأخير الشرط عن المشروط فمحال (قلنا) ليس هذا شرطا لوجود ذات الأمر وقيامه بذات الآمر بل الأمر موجود قائم بذات الآمر وجد الشرط أو لم يوجد وانما هو شرط لكون الأمر لازما واجب التنفيذ وليس ذلك من شرط كونه موجوداً بسبيل ولهذا قلنا الأمر أمر للمعدوم بتقدير الوجود وان لم يبلغه بشرط بلوغه فليس البلوغ شرطا لقيام نفس الأمر بذات الآمر بل للزوم تنفيذه (فان قال قائل) اختلاف قول الشافعى فى أن من جامع فى نهار رمضان ثم مات أو جن قبل الغروب هل يلزمه الكفارة هل يلتفت إلى هذا الأصل (قلنا) أما من ذهب إلى أنا نتبين عند زوال الحياة انتفاء الأمر من أصله فلا يمكنه ايجاب الكفارة وأما من ذهب إلى أنا لا نتبين عدم الأمر فيحتمل منه التردد إذ يحتمل أن يقول قد أفسد بالجماع الصوم الذى كان واجبا عليه وقطع الصوم الواجب بحكم الوقت وافساده يوجب الكفارة ويحتمل أن يقال وجبت الكفارة بافساد صوم لا يتعرض للفساد والانقطاع قبل الغروب ، وهذا متعرض له فيكون هذا مانعا من الالحاق بالصوم الذى يتعين الجماع لافساده (فإن قال قائل) فلو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض فى أثناء النهار أو بقول نبى صادق حيضا أو جنونا أو موتا فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم (قلنا) على مذهب المعتزلة لا ينبغى أن يلزم لأن بعض اليوم غير مأمور به وهى غير مأمورة بالكل أما عندنا فالأظهر وجوبه لأن المرخص فى الافطار لم يوجد والأمر قائم فى الحال والميسور لا يسقط بالمعسور (فان قال قائل) لو قال ان صليت أو شرعت فى الصلاة أو الصوم فزوجتى طالق ثم شرع ثم أفسد أو مات أو جن قبل الاتمام فقد اختلفوا فى وقوع الطلاق فهل يلتفت هذا إلى هذا الأصل (قلنا) نعم قياس مذهب المعتزلة أن لا يحنث لأن

بعض الصوم ليس بصوم والفاسد ليس بصوم وقد تبين ذلك بالآخرة وعلى مذهبنا ينبغى أن يحنث وهذه صلاة فى الحال وتمامها مقيد بالشرط حتى لو قال والله لأعتكفن صائماً أو ان اعتكفت صائماً فزوجتى طالق ثلاثا فاعتكف ساعة صائماً ثم جنّ أو مات لم تجب الكفارة فى تركته ولم ترثه زوجته ولا تخلو هذه المسائل عن الالتفات إلى هذا الأصل ولو قال إن أمرت عبدى فزوجتى طالق ثم قال صم غداً طلقت زوجته فان مات قبل الغد فلا يتبين انتفاء الطلاق ولو قال إن وكلت وكيلا فزوجتى طالق وإن عزلت وكيلا فعبدى حرّ ثم وكل من يبيع داره غداً ثم عزل قبل الغد طلقت زوجته وعتق عبده ﴿ الشبهة الثانية ﴾ وهى الأقوى قولهم إن الأمر طلب فلا يقوم بذات من يعلم امتناع وجود المأمور فكيف يقوم بذات السيد طلب الخياطة إن صعد العبد إلى السماء وهو يعلم أنه لا يصعد نعم يمكن أن يقول خط إن صعدت إلى السماء لكنه صيغة أمر ولا يقوم الطلب بذاته كما لو قال له اصعد إلى السماء لم يكن أمراً لعجزه وعلم الآمر بامتناعه إلا على مذهب من يجوز تكليف مالا يطاق وأنتم قد ملتم إلى منع تكليف المحال وبه يفارق الآمر الجاهل فان من لا يعرف عجز عبده عن القيام يتصور أن يقول قم ويقوم بذاته الطلب . أما إذا علم عجزه فلا يقوم بذاته طلب الممتنع وهذا التحقيق وهو أن الجهل إذا كان شرطا لقيام هذا الأمر بذاته فالمؤثر فى صفة ذاته جهله لا جهل المأمور فهما علم الآمر عدم الشرط فكيف يكون طالباً وإذا لم يكن طالباً فكيف يكون آمراً والأمر هو الطلب وهذا واقع والجواب أن هذا لا يصح من المعتزلة مع إنكارهم كلام النفس أما عندنا فليس المراد بالطلب الذى هو معنى الأمر ارادة وتشوقا لأن المعاصى عندنا مرادة وهى غير مأمور بها والطاعات مأمور بها وقد لا تكون مرادة فان ما أراد الله واقع والتشوق على الله محال وإنما معناه اقتضاء فعله لمصلحة العبد ولكنه يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك لما يخالفه لطفا به فى الاستعداد والانحراف عن الفساد وهذا لطف متصور من الله تعالى ويتصور أيضاً من السيد أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال امتحانا للعبد واستصلاحا له وكل أمر مقيد بشرط أن لا ينسخ وكل وكالة مقيدة بشرط أن لا يعزل الوكيل . وقوله وكلتك ببيع العبد غداً مع العلم بأنه سيعتق العبد قبل الغد وكالة فى الحال يقصد بها استمالة الوكيل مثلا وامتحانه فى إظهار الاستبشار بأمره أو الكراهية فكل ذلك معقول لهذه الفائدة وليس تحت الأمر إلا أنه اقتضاء من هذا الجنس والله أعلم

القول فى صيغة النهى

اعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهى ، إذ لكل مسئلة وزان من النهى على العكس فلا حاجة إلى التكرار ولكنا نتعرض لمسائل لا بدّ من افرادها بالكلام ﴿ مسئلة ﴾ اختلفوا فى أن النهى عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام هل يقتضى فسادها فذهب الجماهير الى أنه يقتضى فسادها ، وذهب قوم الى أنه إن كان نهيا عنه لعينه دل على الفساد وإن كان لغيره فلا ، والمختار أنه لا يقتضى الفساد . وبيانه أنا نعنى بالفساد تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام . ولو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه لكن إن فعلت ملكت الجارية ونهيتك عن الطلاق فى الحيض لعينه لكن إن فعلت بانت زوجتك ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت طهر الثوب ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير اذن لكن ان فعلت حلت الذبيحة فشىء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض ، بخلاف قوله حرمت عليك الطلاق وأمرتك به أو أبحته لك وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك فان ذلك متناقض لا يعقل لأن التحريم يضادّ الإيجاب ولا يضادّه كون المحرّم منصوبا علامة على حصول الملك والحل وسائر الأحكام ، اذ يتناقض أن يقول حرمت الزنا وأبحته ولا يتناقض أن يقول حرمت الزنا وجعلت الفعل الحرام فى عينه سببا لحصول الملك فى العوضين ، فان شرط التحريم التعرض

لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والأحكام عنه ، فاذا ثبت هذا فقوله لاتبع ولاتطلق ولا تنكح لودل على تخلف الأحكام وهو المراد بالفساد فلايخلو إماأن يدل من حيث اللغة أو من حيث الشرع ومحال أن يدل من حيث اللغة لأن العرب قد تنهى عن الطاعات وعن الأسباب المشروعة وتعتقد ذلك نهيا حقيقياً دالا على أن المنهى ينبغى أن لايوجد . أما الأحكام فانها شرعية لايناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان إذ يعقل أن يقول العربى هذا العقد الذى يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله وتقدم عليه . ولو صرّح به الشارع أيضا لكان منتظماً مفهوما أمامن حيث الشرع فلو قام دليل على أن النهى للافساد ونقل ذلك عن النبى عليه السلام صريحا لكان ذلك من جهة الشرع تصرفا فى اللغة بالتغيير أو كان صيغة النهى من جهته منصوبا علامة على الفساد ويجب قبول ذلك ولكن الشأن فى إثبات هذه الحجة ونقلها وشبههم الشرعية أربع . ﴿ الشبهة الأولى ﴾ قولهم ان المنهى عنه قبيح ومعصية فكيف يكون مشروعا قلنا ان أردتم بالمشروع كونه مأموراً به أو مباحاً أو مندوبا فذلك محال ولسنا نقول به وإن عنيتم به كونه منصوبا علامة للملك أو الحل أو حكم من الأحكام ففيه وقع النزاع فلم ادعيتم استحالته ولم يستحيل أن يحرم الاستيلاد وينصب سبباً لملك الجارية ويحرم الطلاق وينصب سبباً للفراق بل لايستحيل أن ينهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة وتنصب سبباً لبراءة الذمة وسقوط الفرض ﴿ الشبهة الثانية ﴾ قولهم ان النهى لايرد من الشارع فى البيع والنكاح إلا لبيان خروجه عن كونه ممسكا أو مشروعا (قلنا) فى هذا وقع النزاع فما الدليل عليه وكم من بيع ونكاح نهى عنه وبقى سبباً للافادة فما هذا التحكم ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ قوله عليه السلام كل عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ ومن أدخل فى ديننا ماليس منه فهو رد (قلنا) معنى قوله رد أى غير مقبول طاعة وقربة ولا شك فى أن المحرم لايقع طاعة إما أن لا يكون سبباً للحكم فلا فان الاستيلاد والطلاق وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا ثم ليس برد بهذا المعنى ﴿ الشبهة الرابعة ﴾ قولهم أجمع سلف الأمة على الاستدلال بالمناهى على الفساد ففهموا فسادالربا من قوله « وذروا ما بقى من الربا » واحتج ابن عمر رضى الله عنه فى فساد نكاح المشركات بقوله « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ » وفى نكاح المحارم بالنهى (قلنا) هذا يصح من بعض الأمة أما من جميع الأمة فلا يصح ولا حجة فى قول البعض نعم يتمسك به فى التحريم والمنع أما فى الافساد فلا ﴿ مسئلة ﴾ الذين اتفقوا على أن النهى عن التصرفات لايدل على فسادها اختلفوا فى أنه هل يدل على صحتها فنقل أبو زيد عن محمد بن الحسن وأبى حنيفة أنه يدل على الصحة وأنه يستدل بالنهى عن صوم يوم النحر على انعقاده فانه لو استحال انعقاده لما نهى عنه فإن المحال لاينهى عنه كما لايؤمر به فلا يقال للأعمى لاتبصر كما لايقال له أبصر فزعموا أن النهى عن الزنا يدل على انعقاده وهذا فاسد لأنا بينا أن الأمر بمجرده لايدل على الاجزاء والصحة فكيف يدل عليه النهى بل الأمر والنهى يدل على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط أو على الوجوب والتحريم فقط أما حصول الاجزاء والفائدة أو نفيهما فيحتاج إلى دليل آخر واللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية وأما من حيث الشرع فلو قال الشارع إذا نهيتكم عن أمر أردت به صحته لتلقيناه منه ولكنه لم يثبت ذلك صريحا لابالتواتر ولا بنقل الآحاد وليس من ضرورة المأمور أن يكون صحيحا مجزئا فكيف يكون من ضرورة المنهى ذلك فاذا لم يثبت ذلك شرعا ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ فالمصير إليه تحكم بل الاستدلال به على فساده أقرب من الاستدلال به على صحته (فان قيل) المحال لاينهى عنه لأن الأمر كما يقتضى مأموراً يمكن امتثاله فالنهى يقتضى منهياً يمكن ارتكابه فصوم يوم النحر إذا نهى عنه ينبغى أن يصح ارتكابه ويكون صوماً فاسم الصوم للصوم الشرعي لا للإمساك فانه صوم لغة لاشرعاً والأسامى الشرعية تحمل على موضوع الشرع هذا هو الأصل ولا يلزم عليه قوله دعى الصلاة أيام أقرائك وقوله تعالى « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » لأنه حمل النكاح والصلاة

بالمعنى اللغوى على خلاف الوضعى بدليل دل عليه ولا يلزم عليه قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور ، ولا نكاح إلا بشهود ، لأن ذلك نفى وليس نهيا (قلنا) الأصل أن الاسم لموضوعه اللغوى إلا ما صرفه عنه عرف الاستعمال فى الشرع وقد ألفينا عرف الشرع فى الأوامر أنه يستعمل الصوم والنكاح والبيع لمعانيها الشرعية أما فى المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير الوضع بدليل قوله دعى الصلاة أيام أقرائك « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » وأمثال هذه المناهى مما لا ينعقد أصلا ولم يثبت فيه عرف استعمال الشرع فيرجع الى أصل الوضع ، ونقول إذا تعارض فيه عرف الشرع والوضع فمن صام يوم النحر فقد ارتكب النهى وان لم ينعقد صومه ويكون هذا أولى لأن مذهبهم يفضى إلى صرف النهى عن ذات المنهى عنه إلى غيره فانه لو كان منهياً فى عينه استحال أن يكون عبادة منعقدة ومطلق النهى عن الشىء يدل على النهى عن عينه إلا أن يدل دليل فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة (فان قيل) فاذا اخترتم أن النهى لا يدل على الصحة ولا على الفساد فى أسباب المعاملات فما قولكم فى النهى عن العبادات (قلنا) قد بينا أن النهى يضاد كون المنهى عنه قربة وطاعة لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر والأمر والنهى متضادان فعلى هذا صوم يوم النحر لا يكون منعقداً إن أريد بانعقاده كونه طاعة وقربة وامتثالا لأن النهى يضاده واذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة . نعم لو أمكن صرف النهى عن عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله تعالى فذلك لا يمنع انعقاده ولكن ذلك أيضاً فاسد كما سبق فى القطب الأول (وإن قيل) فقد حمل بعض المناهى فى الشرع على الفساد دون البعض فما الفصل (قلنا) النهى لا يدل على الفساد وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه ويعرف فوات الشرط إما بالاجماع كالطهارة فى الصلاة وستر العورة واستقبال القبلة وإما بنص وإما بصيغة النفى كقوله لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بشهود فذلك ظاهر فى النفى عند عدم الشرط واما بالقياس على منصوص فكل نهى يتضمن ارتكابه الاخلال بالشرط فيدل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهى وشرط المبيع أن يكون مالا متقوما مقدوراً على تسليمه معينا أما كونه مرئياً ففى اشتراطه خلاف ، وشرط الثمن أن يكون مالا معلوم القدر والجنس وليس من شرط النكاح الصداق فلذلك لم يفسد بكون النكاح على خمر أو خنزير أو مغصوب وان كان منهيا عنه ولا فرق بين الطلاق السنى والبدعى فى شرط النفوذ وان اختلفا فى التحريم ﴿ فان قيل ﴾ فلو قال قائل كل نهى رجع إلى عين الشىء فهو دليل الفساد دون ما يرجع الى غيره فهل يصح (قلنا) لا ، لأنه لا فرق بين الطلاق فى حال الحيض والصلاة فى الدار المغصوبة لأنه إن أمكن أن يقال ليس منهياً عن الطلاق لعينه ولا عن الصلاة لعينها بل لوقوعه فى حال الحيض ولوقوعها فى الدار المغصوبة أمكن تقدير مثله فى الصلاة فى حال الحيض فلا اعتماد إلا على فوات الشرط و يعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصحة به ولا يعرف بمجرد النهى فانه لا يدل عليه وضعاً وشرعاً كما سبق فى المسألة التى قبلها وهذا القدر كاف فى صيغة الأمر والنهى فان ما يتعلق منه بحقيقة الوجوب والتحريم ويضادهما ويوافقهما فقد ميزناه عما يتعلق بمقتضى الصيغة وقررناه فى القطب الأول عند البحث عن حقيقة الحكم فإن ذلك نظر عقلى وهذا نظر لغوى من حيث دلالة الألفاظ فلذلك ميزناه على خلاف عادة الأصوليين .

القسم الرابع من النظر فى الصيغة

القول فى العام والخاص ويشتمل على مقدمة وخمسة أبواب

المقدمة القول فى حد العام والخاص ومعناها

اعلم أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعانى والأفعال والعام عبارة عن اللفظ

الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا مثل الرجال والمشركين ومن دخل الدار فأعطه درهماً ونظائره كما سيأتى تفصيل صيغ العموم ، واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمراً وعن قولهم ضرب زيداً عمرو فانه يدل على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة ﴿واعلم﴾ أن اللفظ إما خاص فى ذاته مطلقاً كقولك زيد وهذا الرجل ، وإما عام مطلقاً كالمذكور والمعلوم إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم وإما عام بالاضافة كلفظ المؤمنين فانه عام بالاضافة إلى آحاد المؤمنين خاص بالاضافة إلى جملتهم إذ يتناولهم دون المشركين فكأنه يسمى عاما من حيث شموله لما شمله خاصاً من حيث اقتصاره على ماشمله وقصوره عما لم يشمله . ومن هذا الوجه يمكن أن يقال ليس فى الألفاظ عام مطلق لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول المسكوت عنه (فان قيل) فلم قلتم ان العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعانى والأفعال والعطاء فعل وقد يعطى عمرا وزيداً وتقول عمهما بالعطاء والوجود معنى وهو يعم الجواهر والأعراض (قلنا) عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث انه فعل فليس فى الوجود فعل واحد هو عطاء وتكون نسبته إلى زيد وعمرو واحدة وكذلك وجود السواد يفارق وجود البياض وليس الوجود معنى واحداً حاصلا مشتركا بينهما وإن كانت حقيقته واحدة فى العقل وعلوم الناس وقدرهم وإن كانت مشتركة فى كونها علماً وقدرة لا يوصف بأنه عموم . فقولنا الرجل له وجود فى الأعيان وفى الأذهان وفى اللسان أما وجوده فى الأعيان فلا عموم له فيه إذ ليس فى الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو وليس يشملهما شىء واحد هو الرجولية وأما وجوده فى اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فى الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة يسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة وأما ما فى الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الانسان وحقيقة الرجل فاذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الذى حدث الآن كنسبته إلى زيد الذى عهده أوّلا فهذا معنى كليته فان سمى عاماً بهذا فلا بأس (فان قيل) فهل يجوز أن يقال هذا عام مخصوص وهذا عام قد خصص (قلنا) لا ، لأن المذاهب ثلاثة مذهب أرباب الخصوص ومذهب أرباب العموم ومذهب الواقفية . أما أرباب الخصوص فانهم يقولون لفظ المشركين مثلا موضوع لأقل الجمع وهو للخصوص فكيف يقولون انه عموم قد خصص ، وأما أرباب العموم فيقولون هو للاستغراق فان أريد به البعض فقد تجوّز به عن حقيقته ووضعه فلم يتصرف فى الوضع ولم يغير حتى يقال انه خصص العام أو هو عام مخصوص . وأما الواقفية فانهم يقولون إن اللفظ مشترك وإنما ينزل على خصوص أو عموم بقرينة وإرادة معينة كلفظ العين فان أريد به الخصوص فهو موضوع له لا انه عام قد خصص وإن أريد به العموم فهو موضوع له لا أنه خاص قد عمم فاذا هذا اللفظ مؤول على كل مذهب فيكون معناه أنه كان يصلح أن يقصد به العموم فقصد به الخصوص ، وهذا على مذهب الوقف وعلى مذهب الاستغراق ان وضعه للعموم واستعمل فى غير وضعه مجازاً فهو عام بالوضع خاص بالارادة والتجوز وإلا فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بارادة المتكلم (فان قيل) فما معنى قولهم خصص فلان عموم الآية والخبر إن كان العام لا يقبل التخصيص (قلنا) تخصيص العام محال كما سبق تأويل هذا اللفظ أن يعرّف أنه أريد باللفظ العام بالوضع أو الصالح لارادة العموم الخصوص فيقال على سبيل التوسع لمن عرّف ذلك أنه خصص العموم أى عرف أنه أريد به الخصوص ثم من لم يعرف ذلك لكن اعتقده أو ظنه أو أخبر عنه بلسانه أو نصب الدليل عليه يسمى مخصصاً وإنما هو معرف ومخبر عن إرادة المتكلم ومستدل عليه بالقرائن لا أنه مخصص بنفسه هذه هى المقدمة أما الأبواب فهى خمسة : (الباب الأول) فى أن العموم هل له صيغة أم لا واختلاف المذاهب فيه . (الباب الثانى) فى تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما

لا يمكن

لا يمكن . (الباب الثالث) فى تفصيل الأدلة المخصصة . (الباب الرابع) فى تعارض العمومين . (الباب الخامس) فى الإستثناء والشرط

الباب الأول

فى أن العموم هل له صيغة فى اللغة أم لا ، ولنشرح أولا صيغ العموم عند القائلين بها ، ثم اختلاف المذاهب ثم أدلة أرباب الخصوص ثم أدلة أرباب العموم ، ثم أدله أرباب الوقف ، ثم المختار فيه عندنا ، ثم حكم العام عند القائلين به إذا دخله التخصيص فهذه سبعة فصول فى صيغ العموم *

واعلم أنها عند القائلين بها خمسة أنواع : الأول ألفاظ الجموع ، أما المعرفة كالرجال والمشركين ، وأما المنكرة كقولهم رجال ومشركون كما قال تعالى مالنا لا نرى رجالا والمعرفة للعموم إذا لم يقصد بها تعريف المعهود كقولهم أقبل الرجل والرجال أى المعهودون المنتظرون ، الثانى من وما اذا وردا للشرط والجزاء كقوله عليه السلام (من أحيا أرضا ميتة فهى له ، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه) ، وفى معناه متى وأين للمكان والزمان كقوله متى جئتنى أكرمتك وأينما كنت أتيتك ، الثالث ألفاظ النفى كقولك ماجاءنى أحد وما فى الدار ديار ، الرابع الاسم المفرد اذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف كقوله تعالى « إن الانسان لفى خسر » وقوله «والسارق والسارقة» . أما النكرة كقولك مشرك وسارق فلا يتناول الا واحدا الخامس الألفاظ المؤكدة كقولهم كل وجميع وأجمعون وأكتعون

تفصيل المذاهب * اعلم أن الناس اختلفوا فى هذه الأنواع الخمسة على ثلاثة مذاهب فقال قوم يلقبون بأرباب الخصوص انه موضوع لأقل الجمع وهو إما اثنان وإما ثلاثة على ماسيأتى الخلاف فيه وقال أرباب العموم هو للاستغراق بالوضع إلا أن يتجوز به عن وضعه وقالت الواقفية لم يوضع لا لخصوص ولا لعموم بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع وهو بالاضافة الى الاستغراق للجميع أو الاقتصار على الأقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام كاشتراك لفظ الفرقة والنفر بين الثلاثة والخمسة والستة إذ يصلح لكل واحد منهم فليس مخصوصا فى الوضع بعدد وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه . ثم أرباب العموم اختلفوا فى التفصيل فى ثلاث مسائل : الأولى الفرق بين المعرف والمنكر فقال الجمهور لافرق بين قولنا اضربوا الرجال وبين قولنا اضربوا رجالا واقتلوا المشركين واقتلوا مشركين واليه ذهب الجبائى . وقال قوم يدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق وهو الأظهر * الثانية اختلفوا فى الجمع المعرف بالألف واللام كالسارقين والمشركين والفقراء والمساكين والعاملين فقال قوم هو للاستغراق وقال قوم هو لأقل الجمع ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل والأول أقوى وأليق بمذهب أرباب العموم * الثالثة الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام كقولهم الدينار خير من الدرهم فمنهم من قال هو لتعريف الواحد فقط وذلك فى تعريف المعهود وقال قوم هو للاستغراق وقال قوم يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس فهو مشترك ومذهب الواقفية أن جميع هذه الألفاظ مشتركة ولم يبق منها شىء للاستغراق حتى كل وكلما وأى والذى ومن وما واختلفوا فى مسئلة واحدة فقال قوم إنما التوقف فى العمومات الواردة فى الأخبار والوعد والوعيد أما الأمر والنهى فلا فانا متعبدون بفهمه ولو كان مشتركا لكان مجملا غير مفهوم وهذا فاسد لا يليق بمذهب الواقفية لأن دليلهم لا يفرق بين جنس وجنس إذ العرب تريد بصيغ الجمع البعض فى كل جنس كما تريد الكل ويستوى فى ذلك قولهم فعلوا وافعلوا وقولهم قتل المشركون واقتلوا المشركين ولأن من الأخبار ما تعبد بفهمه كقوله تعالى « وهو بكل شىء عليم » وقوله «وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها» . ﴿ تنبيه ﴾ لا ينبغى أن يقول الواقفية الوقف فى ألفاظ العموم

جائز وفيما مخرجه مخرج العموم واجب فقد أطلق ذلك الشيخ أبو الحسن الأشعرى وجماعة لأن المتوقف لا يسلم أنه لفظ العموم كما لا يسلم أنه لفظ الخصوص إلا أن يعنى به أنه لفظ العموم عند معتقدى العموم بل ينبغى أن يقول التوقف فى صيغ الجموع وأدوات الشرط واجب .

القول فى أدلة أرباب العموم ونقضها وهى خمسة

﴿الدليل الأول﴾ أن أهل اللغة بل أهل جميع اللغات كما عقلوا الأعداد والأنواع والأشخاص والأجناس ووضعوا لكل واحد اسما لحاجتهم اليه عقلوا أيضاً معنى العموم واستغراق الجنس واحتاجوا اليه فكيف لم يضعوا له صيغة ولفظا الاعتراض من أربعة أوجه : الأول أن هذا قياس واستدلال فى اللغات واللغة تثبت توقيفا ونقلا لاقياسا واستدلالا بل هى كسنن الرسول عليه السلام وليس لقائل أن يقول الشارع كما عرّف الأشياء الستة وجريان الربا فيها ومست إليه حاجة الخلق ونص عليها فينبغى أن يكون قد نص على سائر الربويات وهذا فاسد الثانى أنه وان أسلم أن ذلك واجب فى الحكمة فمن يسلم عصمة واضعى اللغة حتى لايخالفوا الحكمة فى وضعها وهم فى حكم من يترك مالاتقتضى الحكمة تركه . الثالث أن هـذا منقوض فان العرب عقلت الماضى والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظاً مخصوصاً حتى لزم استعمال المستقبل أو اسم الفاعل فيها فتقول رأيته يضرب أو ضاربا ثم كما عقلت الألوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح أسامى حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولايقال لون الدم ولون الزعفران بل أصفر أوأحمر . الرابع أنالانسلم أنهم لم يضعوا للعموم لفظا كما لا نسلم أنهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظا وان كان العين مشتركا بين أشياء لم يخرج عن كونه موضوعاله وان لم يكن وقفا عليه بل صالحاله ولغيره وكذلك صيغ الجموع مشتركة بين العموم والخصوص . ﴿الدليل الثانى﴾ أنه يحسن أن تقول اقتلوا المشركين إلازيدا ومن دخل الدار فأكرمه الا الفاسق ومن عصانى عاقبته الاالمعتذر ومعنى الاستثناء إخراج مالولاه لوجب دخوله تحت اللفظ إذلايجوز أن تقول أكرم الناس الاالثور الاعتراض أن للاستثناء فائدتين : إحداهما ماذكرناه وهو إخراج مايجب دخوله تحت اللفظ كقوله علىّ عشرة الا ثلاثة والثانى مايصلح أن يدخل تحته ويتوهم أن يكون مرادا به وهذا صالح لأن يدخل تحت اللفظ والاستثناء لقطع صلاحيته لالقطع وجوبه بخلاف الثور فان لفظ الناس لايصلح لارادته ﴿الدليل الثالث﴾ أن تأكيد الشىء ينبغى أن يكون موافقا لمعناه ومطابقا له وتأكيد الخصوص غير تأكيد العموم اذ يقال اضرب زيداً نفسه واضرب الرجال أجمعين أكتعين ولايقال اضرب زيدا كلهم الاعتراض أن الخصم يسلم أن لفظ الجمع يتناول قوما وهو أقل الجمع فما زاد ويجوز أن يقال اضرب القوم كلهم لأن للقوم كلية وجزئية أما زيد والواحد المعين ليس له بعض فليس فيه كل وكما أن لفظ العموم لايتعين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع فكذلك لفظ المشركين والمؤمنين والكلام فى أنه لاستغراق الجنس أولأقل الجمع أولعدد بين الدرجتين وكيفما كان فلفظ الكلية لائق به (فان قيل) فاذا قال أكرم الناس أكتعين أجمعين كلهم وكافتهم ينبغى أن يدل هذا على الاستغراق ثم يكون الدال هو المؤكد دون التأكيد فان التأكيد تابع وإنما يؤكد بالاستغراق مايدل على استغراق الجماعة الذين أرادهم بلفظ الناس قلنا لايشعر بالاستغراق كما لو قال أكرم الفرقة والطائفة كلهم وكافتهم وجملتهم لم يتغير به مفهوم لفظ الفرقة ولم يتعين للأكثر بل نقول لو كان لفظ الناس يدل على الاستغراق لم يحسن أن يقول كافتهم وجملتهم فانما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة فهو مشعر بنقيض غرضهم ﴿الدليل الرابع﴾ أن صيغ العموم باطل أن تكون لأقل الجمع خاصة كما سيأتى وباطل أن تكون مشتركا إذ يبقى مجهولا ولا يفهم إلا بقرينـة وتلك القرينة لفظ أو معنى فان كان لفظاً فالنزاع فى ذلك اللفظ قائم فان الخلاف فى أنه هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق أم لا وإن كان معنى فالمعنى تابع للفظ فكيف تزيد

دلالته

دلالته على اللفظ * الاعتراض ان قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات فى وجهه وأمور معلومة من عادته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها فى جنس ولا ضبطها بوصف بل هى كالقرائن التى يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو ومن جملة القرائن فعل المتكلم فانه إذا قال على المائدة هات الماء فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالى « وهو بكل شىء عليم » « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » وخصوص قوله تعالى « خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل » إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته . ومن جملته تكرير الألفاظ المؤكدة كقوله اضرب الجناة وأكرم المؤمنين كافتهم صغيرهم وكبيرهم شيخهم وشابهم ذكرهم وأنثاهم كيف كانوا وعلى أى وجه وصورة كانوا ولا تغادر منهم أحداً بسبب من الأسباب ووجه من الوجوه لا يزال يؤكد حتى يحصل علم ضرورى بمراده . أما قولهم ماليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد فمن سلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعادته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقليب عينيه تابع للفظه بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوماضرورية (فان قيل) فبم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ ، وبم عرف الرسول من جبريل وجبريل من الله تعالى حتى عمموا الأحكام (قلنا) أما الصحابة رضوان الله عليهم فقد عرفوه بقرائن أحوال النبي عليه السلام وتكريراته وعادته المتكررة وعلم التابعون بقرائن أحوال الصحابة وإشاراتهم ورموزهم وتكريراتهم المختلفة ، وأما جبريل عليه السلام فان سمع من الله بغير واسطة فالله تعالى يخلق له العلم الضرورى بما يريده بالخطاب بكلامه المخالف لأجناس كلام الخلق وإن رآه جبريل فى اللوح المحفوظ فبأن يراه مكتوبا بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها ﴿ الدليل الخامس ﴾ وهو عمدتهم إجماع الصحابة فانهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فعملوا بقول الله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم » واستدلوا به على إرث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل أبو بكر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » وقوله الزانية والزانى . والسارق والسارقة . ومن قتل مظلوماً . وذروا ما بقى من الربا . ولا تقتلوا أنفسكم . ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ولا وصية لوارث ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها . ومن ألقى سلاحه فهو آمن . ولا يرث القاتل . ولا يقتل والد بولده إلى غير ذلك مما لا يحصى . ويدل عليه أنه لما نزل قوله تعالى «لا يستوى القاعدون من المؤمنين — الآية » قال ابن مكتوم ما قال وكان ضريراً فنزل قوله تعالى « غير أولى الضرر » فشمل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين ولما نزل قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون » قال بعض اليهود أنا أخصم لكم محمداً فجاءه وقال قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فيجب أن يكونوا من حصب جهنم فأنزل الله عزّ وجل « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » تنبيها على التخصيص ، ولم ينكر النبي عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لم استدللت بلفظ مشترك مجمل . ولما نزل قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » قالت الصحابة فأينا لم يظلم فبين أنه إنما أراد ظلم النفاق والكفر ، واحتج عمر رضى الله عنه على أبى بكر الصديق رضى الله عنه بقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله » فدفعه أبو بكر بقوله « الا بحقها » ولم ينكر عليه التعلق بالعموم وهذا وأمثاله لا تنحصر حكايته * الاعتراض من وجهين أحدها أن هذا إن صح من بعض الأمة فلا يصح من جميعهم فلا يبعد من بعض الأمة اعتقاد العموم فانه الأسبق الى أكثر الافهام ولا يسلم صحة ذلك على كافة الصحابة (الثانى) انه لو نقل ما ذكروه عن جملة الصحابة فلم ينقل عنهم قولهم على التواتر انا حكمنا فى هذه المسائل بمجرد العموم لأجل اللفظ من غير التفات إلى قرينة فلعل بعضهم قضى باللفظ مع القرينة

المسوية بين المراد باللفظ وبين بقية المسميات لعلمه بأنه لا مدخل فى التأثير للفارق بين محل القطع ومحل الشك والخلاف راجع إلى أن العموم متمسك به بشرط انتفـاء قرينة مخصصة أو بشرط اقتران قرينة مسوية بين المسميات ولم يصرح الصحابة بحقيقة هذه المسئلة ومجرى الخلاف فيها وأنه متمسك به بشرط انتفاء المخصص لا بشرط وجود القرينة المسوية .

شبه أرباب الخصوص

ذهب قوم إلى أن لفظ الفقراء والمساكين والمشركين ينزل على أقل الجمع واستدلوا بأنه القـدر المستيقن دخوله تحت اللفظ والباقى مشكوك فيه ولا سبيل إلى اثبات حكم بالشك وهذا استدلال فاسد لأن كون هذا القدر مستيقناً لا يدل على كونه مجازاً فى الزيادة والخلاف فى أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازاً فان الثلاثة مستيقنة من لفظ العشرة ولا يوجب كونه مجازا فى الباقى وكون ارتفاع الحرج معلوما من صيغة الأمر لايوجب كونه مجازاً فى الوجوب والندب وكون الواحد مستيقنا من لفظ الناس لا يوجب كونه مجازاً فى الباقى وكون الندب مستيقنا من الأمر لا يوجب كونه مجازاً فى الوجوب وكون الفعلة الواحـدة مستيقنة فى الأمر لايوجب كونه مجازاً فى التكرار وكون البدار معلوما فى الأمر لايوجب كونه مجازاً فى التراخى ثم نقول هذا متناقض لأن قولهم ان الثلاثة هو المفهوم فقط يناقض قولهم الباقى مشكوك لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقى غـير داخل قطعا وإن كانوا شاكين فى الباقى فقد شكوا فى نفس المسألة فان الخلاف فى الباقى وأخطؤا فى قولهم إن الثلاثة مفهومه فقط .

شبه أرباب الوقف

قد ذهب القاضى والأشعرى وجماعة من المتكلمين الى الوقف ولهم شبه ثلاث ﴿ الأولى ﴾ أن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لايخلو إما أن تعرف بعقل أو نقل والنقل اما نقل عن أهل اللغة أو نقل عن الشارع وكل واحد إما آحاد واما تواتر والآحاد لاحجة فيها والتواتر لايمكن دعواه فانه لو كان لأفاد علما ضرورياً والعقل لا مدخل له فى اللغات وهلم جرا إلى تمـام الدليل الذى سقناه فى بيان أن صيغة الأمر مترددة بين الايجاب والندب * الاعتراض أن هذا مطالبة بالدليل وليس بدليل ومسلم أنه إن لم يدل دليل فلا سبيل إلى القول به وسنذكر وجه الدليل عليه ان شاء الله ﴿ الثانية ﴾ انا لمـا رأينا العرب تستعمل لفظ العين فى مسمياته ولفظ اللون فى السواد والبياض والحمرة استعمالا واحداً متشابها قضينا بأنه مشترك فمن ادعى أنه حقيقة فى واحد ومجاز فى الآخر فهو متحكم وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالهم لهـا فى الخصوص أكثر فقلما وجد فى الكتاب والسنة والكلمات المطلقة فى المحاورات مالا يتطرق إليه التخصيص فمن زعم أنه مجاز فى الخصوص حقيقة فى العموم كان كمن قال هو حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك * الاعتراض أن هذا أيضاً يرجع إلى المطالبة بالدليل وليس بدليل لأن العرب تستعمل المجاز والحقيقة كما تستعمل اللفظ المشترك ولم تقيموا دليلا على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة بل طالبتم بالدليل على أن هذا ليس من المشـترك ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ قولهم انه كما يحسن الاستفهام فى قوله افعل انه للوجوب أو الندب فيحسن الاستفهام فى صيغ الجمع أنه أريد به البعض أو الـكل فانه إذا قال السيد لعبده من أخذ مالى فاقتله يحسن أن يقول وان كان أباك أو ولدك فيقول لا أو نعم ويقول من أطاعنى فاكرمه فيقول وان كان كافراً أو فاسقا فيقول لا أو نعم فكل ذلك مما يحسن فلو قال اقتل كل مشرك فيقول والمؤمن أيضا اقتله أم لا فلا يحسن هذا الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص قلنا المجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط فى طلبه أو يحسن إذا عرف من عادة المتكلم أنه يهين الفاسق والكافر وإن أطاعه

ويسامح الأب فى بذل المال والقرينة تشهد للخصوص واللفظ يشهد للعموم ويعارض مايورث الشك فيحسن الاستفهام

﴿ بيان الطريق المختار عندنا فى إثبات العموم ﴾

اعلم أن هذا النظر لايختص بلغة العرب بل هو جار فى جميع اللغات لأن صيغ العموم محتاج إليها فى جميع اللغات فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوط الاعتراض عمن أطاع ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه أمور أربعة تدل على الغرض وبيانها أن السيد إذا قال لعبده من دخل اليوم دارى فأعطه درهما أو رغيفا فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه فان عاتبه فى إعطائه واحداً من الداخلين مثلا وقال لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وانما أردت الطوال أو هو أسود وإنما أردت البيض فللعبد أن يقول ما أمرتنى باعطاء الطوال ولا البيض بل باعطاء من دخل وهذا داخل فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجهاً وقالوا للسيد أنت أمرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لأن هذا طويل أو أبيض وكان لفظك عاماً فقلت لعلك أردت القصار أو السواد استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك وللنظر إلى الطول واللون وقد أمرت باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصى . وأما النقض على الخبر فاذا قال مارأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفاً منقوضاً وكذبا فان أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً وهذه كصيغ الجمع فان النكرة فى النفى تعم عند القائلين بالعموم ولذلك قال الله تعالى « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس » وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم فان لم يكن عاماً فلم ورد النقض عليهم فانهم أرادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر ، وأما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل أعتقت عبيدى وإمائى ومات عقيبه جاز لمن سمعه أن يزوج من أى عبيده شاء ويتزوج من أى جواريه شاء بغير رضا الورثة . وإذا قال العبيد الذين هم فى يدى ملك فلان كان ذلك إقراراً محكوماً به فى الجميع وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات فى سائر اللغات لاينحصر ولاخلاف فى أنه لو قال أنفق على عبدى غانم أو على زوجتى زينب أو قال غانم حر وزينب طالق وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب فتجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك غير مفهوم فان كان لفظ العموم فيما وراء أقل الجمع مشتركا فينبغى أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغى أن يراجع فى الباقى وليس كذلك عند العقلاء كلهم فى اللغات كلها فان قيل ان سلم لكم ماذكرتموه فانما يسلم بسبب القرائن لا بمجرد اللفظ فان عرى عن القرائن فلا يسلم ﴿ قلنا ﴾ كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدر نفيها ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق فان غايتهم أن يقولوا إذا قال أنفق على عبيدى وجوارى فى غيبتى كان مطيعاً بالانفاق على الجميع لأجل قرينة الحاجة إلى النفقة أو أعط من دخل دارى فهو بقرينة إكرام الزائر فهذا وما يجرى مجراه إذا قدروه فسبيلنا أن نقدر أضدادها فانه لو قال لاتنفق على عبيدى وزوجاتى كان عاصياً بالانفاق مطيعاً بالتضييع ولو قال اضربهم لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة بل إذا ضرب جميعهم عد مطيعاً ولو قال من دخل دارى فخذ منه شيئاً بقى العموم بل نقدر مالاغرض فى نفيه وإثباته فلو قال من قال من عبيدى جيم فقل له صادومن قال من جوارى ألف فأعتقها فامتثل أو عصى كان من ذكرناه من سقوط الاعتراض وتوجهه جاريا بل نعلم قطعا أنه لو ورد من صادق عرف صدقه بالمعجزة ولم يعش الاساعة من نهار وقال فى تلك الساعة من سرق

فاقطعوه ومن زنى فاضربوه والصلاة واجبة على كل عاقل بالغ وكذلك الزكاة ومن قتل مسلما فعليه القصاص ومن كان له ولد فعليه النفقة ومات عقيب هذا الكلام ولم نعرف له عادة ولا أدركنا من أحواله قرينة ولا صدر منه سوى هذه الألفاظ إشارة ورمزاً ولا ظهر فى وجهه حالة أكنا نحكم بهذه الألفاظ ونتبعها ولا يقال جاء بألفاظ مشتركة مجملة ومات قبل أن يبينها فلا يمكن العمل بها ولو قدروا قرينة فى نطقه وصورة حركته عند كلامه فليقدر أنه كتب فى كتاب وسلمه الينا وقال اعملوا بما فيه ومات وان قدروا قرينة مناسبة بين هذه الجنايات والعقوبات فنقدر أمورا لا مناسبة فيها كحروف المعجم فاذا قال من قال لكم ألف فقولوا جيم وأمثاله فيكون جميع ذلك مفهوما معمولا به وكل قرينة قدروها فنقدر نفيها ويبقى ماذكرنا بمجرد اللفظ. وبهذا تبين أن الصحابة انما تمسكو بالعمومات بمجرد اللفظ. وانتفاء القرائن المخصصة لأنهم طلبوا قرينة معممة وتسوية بين أقل الجمع والزيادة فان قيل إذا قال من دخل دارى فأعطه فيحسن أن يقال ولو كان كافرا فاسقا فربما يقول نعم وربما يقول لافلو عم اللفظ فلم حسن الاستفهام قلنا لا يحسن أن يقال وان كان طويلا أو أبيض أو محترفا وماجرى مجراه وإنما حسن السؤال عن الفاسق لأنه يفهم من الاعطاء الاكرام ويعلم من عادته أنه لايكرم الفاسق أوعلم من عادة الناس ذلك فتوهم أنه يقتدى بالناس فيه فلتوهم هذه القرينة المخصصة حسن منه السؤال، ولذلك لم يحسن فى سائر الصفات ولذلك لولم يراجع وأعطى الفاسق وعاتبه السيد فله أن يقول أمرتنى باعطاء كل داخل وهذا قد دخل فيقول السيد كان ينبغى أن تعرف بعقلك أن هذا اكرام والفاسق لايكرم فيتمسك بقرينة مخصصة فربما يكون مقبولا فلو لم يقل هذا ولكن قال كان لفظى مشتركا غير مفهوم فلم أقدمت قبل السؤال لم يكن هذا العتاب متوجها قطعا فان قيل فقد فرضتم الكلام فى أداة الشرط وقد قال بعمومه من أنكر سائر العمومات فا الدليل فى سائر الصور ﴿ قلنا ﴾ هذا يجرى فى من وماومتى وحيث وأى وقت وأى شخص ونظائره ويجرى أيضاً فى النكرة فى النفى كقوله مارأيت أحداً مثل قوله تعالى ما أنزل الله على بشر من شىء وكذلك فى قولهم كل وجميع وأجمعون بل هو أظهر وهو النوع الثالث وكذلك فى النوع الرابع وهى صيغ الجموع كالفقراء والمساكين وهذا أيضاً جار فيه فانه اذا قال لعبده أعط الفقراء واقتل المشركين واقتصر على هذا وانتفت القرائن جرى حكم الطاعة والعصيان وتوجه الاعتراض وسقوطه كما سبق وهو جار فى كل جمع الا فى بعض الجموع المبنية للتقليل كما ورد على وزن الأفعال كالأثواب والأفعلة كالأرغفة والأفعل كالأكلب والفعلة كالصبية وقد قال سيبويه به جميع هذا للتقليل وماعداه للتكثير. وقيل أيضا جمع السلامة للتقليل وهذا بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير وجمع القلة أيضا لايتقدر المراد منه بل يختلف ذلك بالقرائن والأحوال الا أنه ليس موضوعا للاستغراق. وأما النوع الخامس وهو الاسم المفرد اذا دخل عليه الألف واللام فهذا فيه نظر وقد اختلفوا فيه والصحيح التفصيل وهو أنه ينقسم الى مايتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرة والتمر والبرّة والبر فان عرى عن الهاء فهو للاستغراق فقوله لاتبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر يعم كل بر وتمر ومالا يتميز بالهاء ينقسم الى مايتشخص ويتعدد كالدينار والرجل حتى يقال دينار واحد ورجل واحد والى مالايتشخص واحدمنه كالذهب إذ لايقال ذهب واحد فهذا لاستغراق الجنس، أما الدينار والرجل فيشبه أن يكون للواحد والألف واللام فيه للتعريف فقط وقولهم الدينار أفضل من الدرهم يعرف بقرينة التسعير ويحتمل أن يقال هو دليل على الاستغراق فانه لو قال لايقتل المسلم بالكافر ولايقتل الرجل بالمرأة فهم ذلك فى الجميع فانه لو قدر حيث لامناسبة فلا يخلو عن الدلالة على الجنس

القول فى العموم إذا خص هل يصير مجازاً فى الباقى؟ وهل يبقى حجة؟ وهما نظران:

أما صيرورته مجازاً فقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب: فقال قوم يبقى حقيقة لأنه كان

متناولا

متناولا لما بقى حقيقة لخروج غيره عنه لا يؤثر وقال قوم يصير مجازا لأنه وضع للعموم فاذا أريد به غير ماوضع له بالقرينة كان مجازا وان لم يكن هذا مجازا فلا يبقى للمجاز معنى ولا يكفى تناوله مع غيره لأنه لاخلاف انه لو رد الى مادون أقل الجمع صار مجازاً ، فاذا قال لا تكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة كان مجازا وإن كان هو داخلا فيه ، وقال قوم هو حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه وهذا ضعيف فانه لورد الى الواحد كان مجازاً مطلقا لأنه تغير عن وضعه فى الدلالة فالسارق مهما صار عبارة عن سارق النصاب خاصة فقد تغير الوضع واستعمل لا على الوجه الذى وضعته العرب وقد اختار القاضي فى التفريع على مذهب أرباب العموم أنه صار مجازاً لكن قال انما يصير مجازاً إذا أخرج منه البعض بدليل منفصل من عقل أو نقل أما ماخرج بلفظ متصل كالاستثناء فلا يجعله مجازاً بل يصير الكلام بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر موضوعا لشيء آخر فانا نزيد الواو والنون فى قولنا مسلم فنقول مسلمون فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً ونزيد الألف واللام على قولنا رجل فنقول الرجل فنزيد فائدة أخرى وهى التعريف لأن هذه صارت صيغة أخرى بهذه الزيادة فجاز أن يدل على معنى آخر ولا فرق بين أن نزيد حرفا أو كلمة فاذا قال يقطع السارق إلا من سرق دون النصاب كان مجموع هذا الكلام موضوعا للدلالة على مادل عليه فقوله تعالى « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » دل على تسعمائة وخمسين لا على سبيل المجاز بل الوضع كذلك وضع وكأن العرب وضعت عن تسعمائة وخمسين عبارتين إحداهما ألف سنة إلا خمسين والأخرى تسعمائة وخمسون ، ويمكن أن يقال ما صار عبارة بالوضع عن هذا القدر بل بقى الألف الالف والخمسون للخمسين وإلا للرفع بعد الاثبات ونحن بعلم الحساب عرفنا أن هذا تسعمائة وخمسون فانا إذا وضعنا ألفا ورفعنا خمسين علمنا مقدار الباقى بعلم الحساب فلا نقول المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد وهذا أدق وأحق لا كزيادة الألف واللام والياء والنون على المسلم فان تلك الزيادة لا معنى لها بغير اللفظ الأول (فان قيل) لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال الرسول متصلا به الا زيداً فهل يكون هذا كالمتصل الذى لا يجعل لفظ المشركين مجازاً فى الباقى (قلنا) اختلفوا فيه والظاهر أن هذا من غير المتكلم يجرى مجرى الدليل المنفصل من قياس العقل والنقل ولهذا لو قال زيد وقال غيره قام لا يصير خبراً حتى يصدر من الأول قوله قام لأن نظم الكلام إنما يكون من متكلم واحد وذلك يجعله خبراً (فان قيل) فلو أخرج بالاستثناء عن لفظ المشركين الجميع إلا زيداً فهل يصير لفظ المشركين مجازاً ﴿قلنا﴾ نعم لأنه للجمع بالاتفاق والخلاف فى أنه مستغرق أو غير مستغرق فهو عند أرباب العموم عند الاستثناء لجمع غير مستغرق دون الاستثناء لجمع مستغرق

وأما النظر الثانى فى كونه حجة فى الباقى فقد قال قوم من القائلين بالعموم أنه لا يبقى حجة بل صار مجملا وإليه ذهبت القدرية لأنه إذا لم يترك على الوضع فلا يبقى للفهم معتمد سوى القرينة وتلك القرينة غير معينة فلا يهتدى اليها ، ومن هؤلاء من قال أقل الجمع يبقى لأنه مستيقن ، واحتج القائلون بكونه مجملا بأن السارق إذا خرج منه سارق مادون النصاب والسارق من غير الحرز ومن يستحق النفقة وغير ذلك فلم يفهم المراد منه على سبيل الحصر وقد خرج الوضع من أيدينا ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملا ، والصحيح أنه يبقى حجة إلا إذا استثنى منه مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين إلا رجلا أما إذا استخرج منه معلوم فانه يبقى دليلا فى الباقى ، ولأجله تمسك الصحابة بالعمومات وما من عموم إلا وقد تطرق اليه التخصيص ، وهذا لأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع لولا دليل مخصوص والدليل المخصوص صرف دلالته عن البعض ولا مسقط لدلالته فى الباقى ، نعم لا يدل اللفظ على إخراج ما خرج فافتقر إلى دليل مخرج وقصوره عنه لا يدل على قصوره عن تناول الباقى فمن قال أعتق رقبة ثم قال لا تعتق معيبة ولا كافرة لم يخرج به كلامه

الأول عن كونه مفهوما والرجوع فى هذا إلى عادة اللسان وأهل اللغة وعادات الصحابة إذ لم يطرحوا جميع عمومات الكتاب والسنة لتطرق التخصيص إليها وعلى الجملة كلام الواقفية فى العموم المخصص أظهر لا محالة ﴿ فإن قيل ﴾ قد سلمتم أنه صار مجازا فيفتقر العمل به إلى دليل إذ المجاز لا يعمل به إلا بدليل ﴿ قلنا ﴾ هو حقيقة فى وضعه والدليل المخصص هو الذى جعله مجازا أما سقوط دلالة المجاز فلا وجه له لا سيما المجاز المعروف فانا نتمسك به بغير دليل زائد كقوله تعالى « أو جاء أحد منكم من الغائط » فانه وإن كان مجازا فهو معروف وكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف فى اللسان ولا يمكن إطراحه

الباب الثانى فى تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن وفيه مسائل

(مسئلة) إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء ، أما ما ذكره فى جواب السائل فانه ينظر فان أتى بلفظ مستقل لو ابتدأ كان عاما كما سئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه وكما سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته وأما إذا لم يكن مستقلا نظر فان لم يكن لفظ السائل عاما فلا يثبت العموم للجواب كما لو قال السائل توضأت بماء البحر فقال يجزيك أو قال وطئت فى نهار رمضان فقال أعتق رقبة فهذا لا عموم له لأنه خطاب مع شخص واحد وإنما يثبت الحكم فى حق غيره بدليل مستأنف من قياس إذا ورد التعبد بالقياس أو تعلق بقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وذلك بشرط أن يكون حال غيره مثل حاله فى كل وصف مؤثر فى الحكم حتى لا يفترقا إلا فى الشخص والأحوال التى لا مدخل لها فى التفرقة من الطول واللون وأمثاله والذكورة والأنوثة كالطول واللون فى بعض الأحكام كالعتق . ولذلك قلنا حكمه فى العبد بالسراية حكم فى الأمة وفى باب ولاية النكاح ليس كذلك إذ عرف من الشرع ترك الالتفات إلى الذكورة والأنوثة فى العتق والرق ولم يعرف ذلك فى النكاح ، ولذلك نقول روى فى الصحيح أن أبا بكر رضى الله عنه أمّ بالناس فى مرض النبى صلى الله عليه وسلم فخرج عليه السلام وهو فى أثناء الصلاة فهمّ بأن يتخلف فأشار عليه بالمنع ووقف بجانبه واقتدى أبو بكر بالنبى عليه السلام واستمر الناس على الاقتداء بأبى بكر رضى الله عنه وصلى الناس بصلاة أبى بكر وصلى أبو بكر بصلاة النبى عليه السلام وفيه اقتداء الامام بغيره واقتداء الناس بالمقتدى بغيره وليس يظهر لنا أن غير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى معنى النبى عليه السلام فان التقدم عليه مع حضوره مستبعد فيما يرجع إلى الامامة وللنبوة فيها تأثير وهذا فعل خاص لا عموم له ودعوى الالحاق تحكم مع ظهور الفرق ولا عموم يتعلق به بل قوله لعبد الرحمن بن عوف البس الحرير ولأبى بردة بن نيار فى الأضحية بجذعة من الضأن تجزيك وأذنه للعرنيين بشرب أبوال الابل وقوله لعمر مره فليراجعها لا عموم لشيء منه فيفتقر تعميمه إلى دليل مستأنف من قياس أو غيره أما ما نقل من اقتداء الناس بأبى بكر مع اقتدائه بالنبى عليه السلام فيحتمل أن مقتدى الكل كان بالنبى عليه السلام وكان أبو بكر سفيرا برفع الصوت بالتكبيرات * أما إذا كان لفظ السائل عاما نزل منزلة عموم لفظ الشارع كما لو سأله سائل عمن أفطر فى نهار رمضان فقال أعتق رقبة كان كما لو قال من أفطر فى نهار رمضان أعتق رقبة لأنه يجيب عن السؤال فلا يكون الجواب إلا مطابقاً للسؤال أو أعم منه فأما أخص منه فلا ، أما لو قال السائل أفطر زيد فى نهار رمضان فقال عليه عتق رقبة أو قال طلق ابن عمر زوجته فقال مره فليراجعها فهذا لا عموم له فلعله عرف من حاله ما يوجب العتق والمراجعة عليه خاصة ولا نعرف ما تلك الحال ومن الذى يساويه فيها ولا يدرى أنه أفطر عمداً أو سهواً أو بأكل أو بجماع فان قيل ترك الاستفصال مع تعارض الأحوال يدل على عموم الحكم وهذا من كلام الشافعى قلنا من أين تحقق ذلك ولعله عليه السلام عرف خصوص الحال فأجاب

بناء

بناء على معرفته ولم يستفصل فهذا تقرير عموم بالوهم المجرد ﴿ مسئلة ﴾ ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم كقوله صلى الله عليه وسلم حيث مر بشاة ميمونة أيما اهاب دبغ فقد طهر وقال قوم يسقط عمومه وهو خطأ نعم يصير احتمال التخصيص أقرب ويقنع فيه بدليل أخف وأضعف وقد يعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة كما اذا قيل كلم فلانا فى واقعة فقال والله لا أكلمه أبداً فانه يفهم بالقرينة أنه يريد ترك الكلام فى تلك الواقعة لا على الاطلاق والدليل على بقاء العموم أن الحجة فى لفظ الشارع لا فى السؤال والسبب ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولا عن سنن السؤال حتى لو قال السائل أيحل شرب الماء وأكل الطعام والاصطياد فيقول الأكل واجب والشرب مندوب والصيد حرام فيجب اتباع هذه الأحكام وإن كان فيه حظر ووجوب والسؤال وقع عن الاباحة فقط وكيف ينكر هذا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب كقوله تعالى « والسارق والسارقة » نزل فى سرقة المجن أو رداء صفوان ونزلت آية الظهار فى سلمة بن صخر وآية اللعان فى هلال بن أمية وكل ذلك العموم ﴿ وشبه المخالفين ثلاث ﴾ ﴿ الأولى ﴾ أنه لو لم يكن للسبب تأثير والنظر إلى اللفظ خاصة فينبغى أن يجوز إخراج السبب بحكم التخصيص عن عموم المسميات كما لو لم يرد على سبب قلنا لاخلاف فى أن كلامه بيان للواقعة لكن الكلام فى أنه بيان له خاصة أوله ولغيره واللفظ يعمه ويعم غيره وتناوله له مقطوع به وتناوله لغيره ظاهر فلا يجوز أن يسئل عن شيء فيجيب عن غيره نعم يجوز أن يجيب عنه وعن غيره ويجوز أيضا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال كما قال لعمر أرأيت لو تمضمضت وقد سأله عن القبلة وقال للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته . ﴿ الشبهة الثانية ﴾ انه لو لم يكن للسبب مدخل لما نقله الراوى إذ لا فائدة فيه قلنا فائدته معرفة أسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وأيضاً امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ولذلك غلط أبو حنيفة رحمه الله فى إخراج الأمة المستفرشة من قوله الولد للفراش والخبر انما ورد فى وليدة زمعة إذ قال عبد بن زمعة هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه فقال عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فأثبت للأمة فراشا وأبو حنيفة لم يبلغه السبب فأخرج الأمة من العموم . ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ انه لولا أن المراد بيان السبب لما أخر البيان إلى وقوع الواقعة فان الغرض إذا كان تمهيد قاعدة عامة فلم أخرها الى وقوع واقعة قلنا ولم قلتم لافائدة فى تأخيره والله تعالى أعلم بفائدته ولم طلبتم لأفعال الله فائدة بل لله تعالى أن ينشىء التكليف فى أى وقت شاء ولا يسئل عما يفعل ثم نقول لعله علم أن تأخيره الى الواقعة لطف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد ولا يحصل ذلك بالتقديم والتأخير ثم نقول يلزم لهذه العلة اختصاص الرجم بماعز والظهار واللعان وقطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم لأن الله تعالى أخر البيان إلى وقوع وقائعهم وذلك خلاف الاجماع (مسئلة) المقتضى لاعموم له وانما العموم للألفاظ لا للمعانى فتضمنها من ضرورة الألفاظ بيانه أن قوله لاصيام لمن لم يبيت الصيام ظاهره ينفى صورة الصوم حسا لكن وجب رده إلى الحكم وهو نفى الاجزاء أو الكمال وقد قيل إنه متردد بينهما فهو مجمل وقيل انه عام لنفى الاجزاء والكمال وهو غلط . نعم لو قال لاحكم لصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظاً عاما فى الاجزاء والكمال أما إذا قال لاصيام فالحكم غير منطوق به وإنما أثبت ذلك من طريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان معناه حكم الخطأ والنسيان ولاعموم له ولو قال لاحكم للخطأ لأمكن حمله على نفى الاثم والغرم وغير ذلك لاعلى العموم فى الاجزاء والكمال لأن الاجزاء والصحة إذا انتفيا كان انتفاء الكمال ضرورة وإنما العموم مايشتمل على معنيين يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر (مسئلة) الفعل المتعدى إلى مفعول اختلفوا فى أنه بالاضافة إلى مفعولاته هل يجرى مجرى العموم فقال أصحاب أبى حنيفة لاعموم له حتى لو قال والله لا آكل ونوى طعاما

بعينـه أو قال ان أ كلت فأنت طالق ونوى طعاما بعينه لم يقبل وكذلك إذا نوى بالضرب آلة بعينها واستدل أصحاب أبى حنيفة بأن هـذا من قبيل المقتضى فلا عموم له لأن الأ كل يستدعى مأ كولا بالضرورة لا أن اللفظ تعرض له فما ليس منطوقا لاعموم له فالمكان للخروج والطعام للأ كل والآلة للضرب كالوقت للفعل والحال للفاعل. ولو قال أنت طالق ثم قال أردت به ان دخلت الدار أو أردت به يوم الجمعة لم يقبل، وكذلك قالوا لونوى بقوله أنت طالق عدداً لم يجزه وجوّز أصحاب الشافعى ذلك والانصاف أن هـذا ليس من قبيل المقتضى ولا هو من قبيل الوقت والحال فان اللفظ المتعدى الى المفعول يدل على المفعول بصيغتـه ووضـعه فأما الحال والوقت فمن ضرورة وجود الأشياء لكن لا تعلق لهـا بالألفاظ والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام كقوله لاصيام أو ضرورة وجود المـذكور كقوله أعتق عنى فانه يدل على حصول الملك قبله لا من حيث اللفظ لكن من حيث كون الملك شرطا لتصور العتق شرعا أما الأ كل فيدل على المأ كول والضرب على الآلة والخروج على المكان وتتشابه نسبته الى الجميع فهو بالعموم أشبه فان قيل لاخلاف فى أنه لو أمر بالأ كل والضرب والخروج كان ممتثلا بكل طعام و بكل آلة وكل مكان ولو علق العتق حصل بالجميع فهذا يدل على العموم ﴿ قلنا ﴾ ليس ذلك لأجل العموم ولكن لأجل أن ماعلق عليه وجد والآلة والمكان والمأ كول غير متعرض له أصلا حتى لو تصور هذه الأفعال دون الطعام والآلة والمكان والمأ كول يحصل الامتثال وهو كالوقت والحال فانه إن أ كل وهو داخل فى الدار أو خارج وراكب أو راجل حنث وكان ممتثلا لالعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ فى الأحوال كلها وإنما تظهر فائدة العموم فى إرادة بعض هذه الأمور، والأظهر عندنا جواز نية البعض وأنه جار مجرى العموم ومفارق المقتضى كما ذكرنا ﴿مسئلة﴾ لا يمكن دعوى العموم فى الفعل لأن الفعل لايقع إلا على وجه معين فلا يجوز أن يحمل على كل وجه يمكن أن يقع عليه لأن سائر الوجوه متساوية بالنسبة إلى محتملاته والعموم مايتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه بل الفعل كاللفظ المجمل المتردد بين معان متساوية فى صلاح اللفظ ومثاله ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى بعد غيبوبة الشفق فقال قائل الشفق شفقان الحمرة والبياض وأنا أحمله على وقوع صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدهما جميعاً وكذلك صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الكعبة فليس لقائل أن يستدل به على جواز الفرض فى البيت مصيراً إلى أن الصلاة تعم النفل والفرض لأنه إنما يعم لفظ الصلاة لافعل الصلاة أما الفعل فاما أن يكون فرضاً فلايكون نفلا أو يكون نفلا فلايكون فرضاً ﴿مسئلة﴾ فعل النبي عليه السلام كما لاعموم له بالاضافة إلى أحوال الفعل فلا عموم له بالاضافة إلى غيره بل يكون خاصاً فى حقه إلا أن يقول أريد بالفعل بيان حكم الشرع فى حقكم كما قال صلوا كما رأيتمونى أصلى بل نزيدونقول قوله تعالى «ياأيها النبي اتق الله» وقوله «لئن أشركت ليحبطن عملك» مخصص به بحكم اللفظ وإنما يشاركه غيره بدليل لا بموجب هذا اللفظ كقوله «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» وقوله تعالى «فاصدع بما تؤمر» وقال قوم ما ثبت فى حقه فهو ثابت فى حق غيره إلا مادل الدليل على أنه خاص به وهذا فاسد لأن الأحكام إذا قسمت إلى خاص وعام فالأصل اتباع موجب الخطاب فما ثبت بمثل قوله تعالى ياأيها الذين آمنوا وياأيها الناس وياعبادى وياأيها المؤمنون فيتناول النبي إلا ما استثنى بدليل وما ثبت للنبي كقوله يا أيها النبي فيختص به إلا ما دل الدليل على الالحاق وقوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء عام لأن ذكر النبي جرى فى صدر الكلام تشريفاً وإلا فقوله طلقتم عام فى صيغته وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبى هريرة افعل ولابن عمر راجعها خاص إنما يشمل الحكم غيره بدليل آخر مثل قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة أو ما جرى مجراه (مسئلة) قول الصحابى نهى النبي عليه السلام عن كذا كبيع الغرر ونكاح الشغار وغيره لا عموم له لأن الحجة فى المحكى لا فى قول الحاكى ولفظه وما رواه

الصحابى من حكى النهى يحتمل أن يكون فعلا لاعموم له نهى عنه النبى عليه السلام ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً فاذا تعارض الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالتوهم فاذا قال الصحابى نهى عن بيع الرطب بالتمر فيحتمل أن يكون قد رأى شخصا باع رطباً بتمر فنهاه فقال الراوى ما قال ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول عليه السلام ينهى عنه ويقول أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومه بالقطع وهذا على مذهب من يرى هذا حجة فى أصل النهى ، وقد قال قوم لا بدّ أن يحكى الصحابى قول الرسول ولفظه وإلا فربما سمع ما يعتقده نهيا باجتهاده ولا يكون نهيا فان قوله لا تفعل فيه خلاف أنه للنهى أم لا وكذلك فى ألفاظ أخر وكذلك إذا قال نسخ فلا يحتج به مالم يقل سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول نسخت آية كذا لأنه ربما يرى ماليس بنسخ نسخا وهذا قد ذكرناه فى باب الاخبار وهو أصل السنة فى القطب الثانى ﴿ مسئلة ﴾ قول الصحابى قضى النبى صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار وبالشاهد واليمين كقوله نهى فى أنه لاعموم له لأنه حكاية والحجة فى المحكى ولعله حكم فى عين أو بخطاب خاص مع شخص فكيف يتمسك بعمومه فيقال مثلا يقضى بالشاهد واليمين فى البضع أو فى الدم لأن الراوى أطلق مع أن للراوى أن يطلق هذا إذا رآه قد قضى فى مال أو فى بضع بل لو قال الصحابى سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار فهذا يحتمل الحكاية عن قضاء الجار معروف ويكون الألف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية فعل ماض فأما لو قال قضيت بأن الشفعة للجار فهذا أظهر فى الدلالة على التعريف للحكم دون الحكاية ولو قال الراوى قضى النبى عليه السلام بأن الشفعة للجار اختلفوا فيه فمنهم من جعله عاما ومنهم من قال يجوز أن يكون قد قضى فى واقعة بأن الشفعة للجار فدعوى العموم فيه حكم بالتوهم ﴿ مسئلة ﴾ لا يمكن دعوى العموم فى واقعة لشخص معين قضى فيها النبى عليه السلام بحكم وذكر علة حكمه أيضاً اذا أمكن اختصاص العلة بصاحب الواقعة مثاله حكمه فى أعرابى محرم وقصت به ناقته لاتخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فانه يحشر يوم القيامة ملبيا فانه يحتمل أن يقال اما لأنه وقصت به ناقته محرما لا بمجرد احرامه أو لأنه علم من نيته أنه كان مخلصا فى عبادته وأنه مات مسلما وغيره لا يعلم موته على الاسلام فضلا عن الاخلاص وكذلك قال عليه السلام فى قتلى أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما يجوز أن يكون لقتلى أحد خاصة لعلو درجتهم أو لعلمه أنهم أخلصوا لله فهم شهداء حقا ولو صرح بأن ذلك خاصيتهم قبل ذلك فاللفظ خاص والتعميم وهم والشافعى رحمه الله تعالى عمم هذا الحكم نظراً إلى العلة وان ذلك كان بسبب الجهاد والاحرام وأن العلة حشرهم على هذه الصفات وعلة حشرهم الجهاد أو الاحرام وقد وقعت الشركة فى العلة وهذا أسبق الى الفهم لكن خلافه وهو الذى اختاره القاضى ممكن والاحتمال متعارض والحكم بأحد الاحتمالين لأنه أسبق إلى الفهم فيه نظر فان الحكم بالعموم انما أخذ من العادة من وضع اللسان ولم يثبت ههنا فى مثل هذه الصورة لاوضع ولا عادة فلا يكون فى معنى العموم ﴿ مسئلة ﴾ من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة إلى المسميات والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال عليه السلام فى سائمة الغنم زكاة فنفى الزكاة فى المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما أف دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للألفاظ لا للمعانى ولا للأفعال ﴿ مسئلة ﴾ ظن قوم أن من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه وهو غلط إذ المختلفان قد تجمع العرب بينهما فيجوز أن يعطف الواجب على الندب والعام على الخاص فقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن عام وقوله بعد وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك خاص وقوله تعالى كلوا من ثمره إباحة وقوله بعده

وآتوا حقه يوم حصاده إيجاب وقوله تعالى فكاتبوهم استحباب وقوله وآتوهم من مال الله الذى آتاكم إيجاب

﴿ مسئلة ﴾ الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا للقاضى والشافعى لأن المشترك لم يوضع للجمع مثاله القرء للطهر والحيض والجارية للسفينة والأمة والمشترى للكوكب السعد وقابل البيع والعرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعاً يستعمل فى مسمياتها إلا على سبيل البدل أما على سبيل الجمع فلا . نعم نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العموم على الجمع ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل وتشابه نسبة المفهوم فى السكوت عن الجمع لا فى الدلالة وتشابه نسبة الفعل فى إمكان وقوعه على كل وجه إذ الصلاة المعينة إذا تلقيت من فعل النبى عليه السلام أمكن أن يكون فرضاً ونفلا وأداء وقضاء وظهراً وعصراً والامكان شامل بالاضافة إلى علمنا أما الواقع فى نفسه وفى علم الله تعالى واحد متعين لا يحتمل غيره فهذه أنواع التشابه والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات وأنواع هذا التشابه متشابهة من وجه فربما يسبق إلى بعض الأوهام أن العموم كان دليلا لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات والتشابه ههنا موجود فيثبت حكم العموم وهو غفلة عن تفصيل هذا التشابه وإن تشابه نسبة العموم إلى مسمياته فى دلالته على الجمع بخلاف هذه الأنواع احتج القاضى بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد فى كل مرة معنى آخر جاز فأى بعد فى أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعاً فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما فى اللفظ المؤمنين فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فان قيل اللفظ الذى هو حقيقة فى شىء مجاز فى غيره هل يطلق لارادة معنييه جميعاً مثل النكاح للوطء والعقد واللمس للجس وللوطء حتى يحتمل قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء على وطء الأب وعقده جميعاً وقوله تعالى أو لامستم النساء على الوطء والمس جميعا قلنا هذا عندنا كاللفظ المشترك وإن كان التعميم فيه أقرب قليلا وقد نقل عن الشافعى رحمه الله أنه قال أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعا وإنما قلنا ان هذا أقرب لأن المس مقدمة الوطء والنكاح أيضاً يراد للوطء فهو مقدمته ولأجله استعير للعقد اسم النكاح الذى وضعه للوطء واستعير للوطء اسم اللمس فلتعلق أحدهما بالآخر ربما لا يبعد أن يقصدا جميعا باللفظ المذكور مرة واحدة لكن الأظهر عندنا أن ذلك أيضا على خلاف عادة العرب (فان قيل) فقد قال الله تعالى « إن الله وملائكته يصلون على النبى » والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما معنيان مختلفان والاسم مشترك وقد ذكر مرة واحد وأريد به المعنيان جميعا وكذلك قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب » وسجود الناس غير سجود الشجر والدواب بل هو فى الشجر مجاز (قلنا) هذا يعضد ما ذكره الشافعى رحمه الله ويفتح هذا الباب فى معنيين يتعلق أحدهما بالآخر فان طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة لكن الأظهر عندنا أن هذا انما أطلق على المعنيين بازاء معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بأمر الشىء لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ومن الأمة دعاء وصلوات وكذلك العذر عن السجود ﴿ مسئلة ﴾ ماورد من الخطاب مضافا إلى الناس والمؤمنين يدخل تحته العبد كقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » وأمثاله وقال قوم لا يدخل تحته لأنه مملوك للآدمى بتمليك الله تعالى فلا يتناوله إلا خطاب خاص به وهذا هوس لأنه لم يخرج عن معظم التكاليف وخروجه عن بعضها كخروج المريض والحائض والمسافر وذلك لا يوجب رفع العموم فلا يجوز إخراجه إلا بدليل خاص ﴿ مسئلة ﴾ يدخل الكافر تحت خطاب الناس وكل لفظ عام لأنا بينا أن خطابه بفروع العبادات

ممكن

ممكن وإنما خرج عن بعضها بدليل خاص ومن الناس من أنكر ذلك وهو باطل لما قررناه في أحكام التكاليف ﴿ مسئلة ﴾ يدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس فأما المؤمنون والمسلمون وصيغ جمع الذكور اختلفوا فيه فقال قوم تدخل النساء تحته لأن الذكور والاناث إذا اجتمعوا غلبت العرب التذكير واختار القاضي أنها لا تدخل وهو الأظهر لأن الله تعالى ذكر المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فجمع الذكور متميز نعم إذا اجتمعوا في الحكم وأراد الاخبار تجوّز العرب الاقتصار على لفظ التذكير أما ما ينشأ على سبيل الابتداء ويخصه بلفظ المؤمنين فإلحاق المؤمنات إنما يكون بدليل آخر من قياس أو كونه في معنى المنصوص أو ما جرى مجراه ﴿ مسئلة ﴾ كما لا تدخل الأمة تحت خطاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ياأيها النبي لا يدخل النبي تحت الخطاب الخاص بالأمة أما الخطاب بقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا وياأيها الناس فيدخل النبي تحته لعموم هذه الألفاظ وقال قوم لا يدخل لأنه قد خص بالخطاب في أحكام فلا يلزمه إلا الخطاب الذى يخصه وهو فاسد لأنه قد خص المسافر والعبد والحائض والمريض بأحكام ولا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعم الخطاب كذلك ههنا ﴿ مسئلة ﴾ المخاطبة شفاها لا يمكن دعوى العموم فيها بالاضافة إلى جميع الحاضرين فاذا قال لجميع نسائه الحاضرات طلقتكن ولجميع عبيده أعتقتكم فانما يكون مخاطباً من جملتهم من أقبل عليه بوجهه وقصد خطابه وذلك يعرف بصورته وشمائله والتفاته ونظره فقد يحضره جماعة من الغلمان من البالغين والصبيان فيقول اركبوا معى ويريد به أهل الركوب منهم دون من ليس أهلا له فلا يتناول خطابه إلا من قصده ولا يعرف قصده إلا بلفظه أو شمائله الظاهرة فلا يمكن دعوى العموم فيها فنقول على هذا كل حكم يدل بصيغة المخاطبة كقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا وياأيها المؤمنون وياأيها الناس فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وإثباته في حق من يحدث بعده بدليل زائد دل على أن كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم إلى يوم القيامة على كل مكلف ولولاه لم يقتض مجرد اللفظ ذلك ولما ثبت ذلك أفاد مثل هذه الألفاظ فائدة العموم لاقتران الدليل الآخر بها لا بمجرد الخطاب ﴿ فإن قيل ﴾ فاذا كان الخطاب خاصا مع شخص مشافهة أو مع جمع فهل يدل على العموم مثل قوله تعالى « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقوله عليه السلام « بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمر والأسود » وقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وقوله تعالى « واتقون ياأولى الألباب وياأولى الأبصار وياأيها الناس وأمثاله ﴿قلنا﴾ لا بل عرف الصحابة بعموم الحكم الثابت في عصره للأعصار كلها بقرائن كثيرة وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة ومجرد هذه الألفاظ ليست قاطعة فانه وإن كان مبعوثا الى الكافة فلا يلزم تساويهم فى الأحكام فهو مبعوث الى الحر والعبد والحائض والطاهر والمريض والصحيح ليعرفهم أحكامهم المختلفة وكذلك قوله تعالى لأنذركم به ومن بلغ أن ينذر كل قوم بل كل شخص بحكمه فيكون شرعه عاما وقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لا يتناول الاعصره فان الجماعة عبارة عن الموجودين فلا يتناول من بعده ﴿فان قيل﴾ فهل يدل على عموم الحكم أنه كان اذا أراد التخصيص خصص وقال تجزى عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك وحلل الحرير لعبد الرحمن بن عوف خاصة قلنا لا لأنه ذكره حيث قدّم عموماً أو حيث توهم أنهم يلحقون غيره به للتعبد بالقياس وكذلك قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لا يدل على أن الخطاب معه خطاب مع الأمة لمثل ماذكرناه ﴿ مسئلة ﴾ من الصيغ مايظن عموما وهى الى الاجمال أقرب مثل من يتمسك في إيجاب الوتر بقوله وافعلوا الخير مصيرا الى أن ظاهر الأمر الوجوب والخير اسم عام وإخراج ماقام الدليل على نفى وجوبه لايمنع التمسك به وكمن يستدل على منع قتل المسلم بالذمى بقوله تعالى « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » وان ذلك يفيد منع السلطنة إلا مادل عليه الدليل من الدية والضمان والشركة وطلب الثمن وغيره أو يستدل بقوله لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة وأن إيجاب القصاص تسوية وهذا

كله مجمل ولفظ الخير ولفظ السبيل ولفظ الاستواء الى الاجمال أقرب وينضم اليه أن المستثنى من هذه العمومات ليس داخلا تحت الحصر وليس مضبوطا بضابط واحد ولا بضوابط محصورة وإن لم ينحصر المستثنى كان المستثنى مجهولا وليس من هذا القبيل قوله فيما سقت السماء العشر وقد قال قوم لا يتمسك بعمومه لأن المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر وهذا فاسد لأن صيغة ما صيغة شرط وضع للعموم بخلاف لفظ السبيل والخير والاستواء نعم تردد الشافعي في قوله تعالى وأحل الله البيع في أنه عام أو مجمل من حيث ان الألف واللام احتمل أن يكون فيه للتعريف ومعناه وأحل الله البيع الذى عرف الشرع بشرطه ﴿مسألة﴾ المخاطب يندرج تحت الخطاب العام وقال قوم لا يندرج تحت خطابه بدليل قوله تعالى وهو كل شيء ولا يدخل هو تحته وبدليل قول القائل لغلامه من دخل الدار فأعطه درهما فانه لا يحسن أن يعطى السيد وهذا فاسد لأن الخطاب عام والقرينة هى التى أخرجت المخاطب مما ذكروه ويعارضه قوله وهو بكل شيء عليم وهو عالم بذاته ويتناوله اللفظ. ومجرد كونه مخاطبا ليس قرينة قاضية بالخروج عن العموم في كل خطاب بل القرائن فيه تتعارض والأصل اتباع العموم فى اللفظ ﴿مسألة﴾ اسم الفرد وان لم يكن على صيغة الجمع يفيد فائدة العموم فى ثلاثة مواضع: أحدها أن يدخل عليه الألف واللام كقوله لا تبيعوا البر بالبر. والثانى النفى فى النكرة لأن النكرة فى النفى تعم كقولك ما رأيت رجلا لأن النفى لا خصوص له بل هو مطلق فاذا أضيف الى منكر لم يتخصص بخلاف قوله رأيت رجلا فانه إثبات والاثبات يتخصص فى الوجود فاذا أخبر عنه لم يتصور عمومه وإذا أضيف الى مفرد اختص به ﴿الثالث﴾ أن يضاف اليه أمر أو مصدر والفعل بعد غير واقع بل منتظر كقوله أعتق رقبة وقوله تعالى فتحرير رقبة فانه ما من رقبة الا وهو ممتثل باعتاقها والاسم متناول للكل فنزل منزلة العموم بخلاف قوله أعتقت رقبة فإنه اخبار عن ماض قد تم وجوده ولا يدخل فى الوجود الا فعل خاص ﴿مسألة﴾ صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز وهو معتاد أما ردّه الى مادون أقل الجمع فغير جائز ولابد من بيان أقل الجمع وقد اختلفوا فيه فقال عمر وزيد بن ثابت أنه اثنان وبه قال مالك وجماعة وقال ابن عباس والشافعى وأبو حنيفة ثلاثة حتى قال ابن عباس لعثمان حين رد الأم من الثلث الى السدس بأخوين ليس الاخوان إخوة فى لغة قومك فقال حجبها قومك ياغلام، وقال ابن مسعود اذا اقتدى بالامام ثلاثة اصطفوا خلفه وإذا اقتدى اثنان وقف كل واحد عن جانب وهذا يشعر من مذهبه بأنه يرى أقل الجمع ثلاثة وليس من حقيقة هذا الخلاف منع جمع الاثنين بلفظ يعمهما فان ذلك جائز ومعتاد لكن الخلاف فى أن لفظ الناس والرجال والفقراء وأمثاله يطلق على ثلاثة فما زاد حقيقة وهل يطلق على الاثنين حقيقة أم لا واختار القاضى أن أقل الجمع اثنان واستدل باجماع أهل اللغة على جواز إطلاق اسم الجمع على اثنين فى قولهم فعلتم وفعلنا وتفعلون وقد ورد به القرآن قال الله تعالى فى قصة موسى وهارون انا معكم مستمعون وقال عسى الله أن يأتينى بهم جميعا وهما يوسف وأخوه وقال « فقد صغت قلوبكما » ولهما قلبان، وقال « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث» إلى قوله« وكنا لحكمهم شاهدين » وهما اثنان، وقال «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » وهما طائفتان وقال « وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوّروا المحراب » وهما ملكان ﴿فان قيل﴾ عن كل واحد من هذا جواب : فقوله انا معكم مستمعون يعنى هرون وموسى وفرعون وقومه وهم جماعة، وقوله قلوبكما لضرورة استثقال الجمع بين تثنيتين مع أن القلوب على وزن الواحد فى بعض الألفاظ، وقوله عسى الله أن يأتينى بهم جميعاً أراد به يوسف وأخاه والأخ الأكبر الذى تخلف عن الاخوة، وقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين . أى حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم، وقوله وإن طائفتان كل طائفة جمع ﴿قلنا﴾ هذه تعسفات وتكلفات انما يحوج اليها ضرورة نقل من أهل اللغة فى استحالة اطلاق اسم الجمع على الاثنين وإذا لم يكن نقل صريح فيحمل خلافهم على الحقيقة كما ورد ﴿فان قيل﴾ ههنا أدلة أربعة ﴿الأول﴾ أن الاثنين لو كانا جمعاً لكان قولنا فعلا اسم جمع فليجز اطلاقه على الثلاثة فصاعدا كقوله فعلوا فانه لما كان اسم جمع جاز على الثلاثة فما فوقها ﴿قلنا﴾ فعلوا اسم جمع مشترك

بين

بين سائر أعداد الجمع وفعلا اسم جمع خاص لأن الجمع لا يستدعى إلا الانضمام وذلك يحصل فى الاثنين وهو كالعشرة فانه اسم جمع لكن جمع خاص فلا يصلح لغيره وكيف ينكر كون الاثنين جمعا ويقول الرجلان نحن فعلنا ﴿ فان قيل ﴾ قد يقول الواحد ذلك كقوله « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » ﴿ قلنا ﴾ ذلك مجاز بالاتفاق وهذا ليس بمجاز ﴿ الثانى ﴾ قولهم أجمع أهل اللغة على أن الأسماء ثلاثة أضرب توحيد وتثنية وجمع وهو رجل ورجلان ورجال فلتكن هذه الثلاثة متباينة قلنا ماقالوا الرجلان ليس اسم جمع لكن وضعوا لبعض أعداد الجمع اسما خاصاً كالعشرة وجعلوا اسم الرجال مشتركا ﴿ الثالث ﴾ قولهم فرق فى اللسان بين الرجال والرجلين وما ذكرتموه رفع للفرق قلنا الفرق أن الرجلين اسم جمع خاص وهو للاثنين والرجال واسم جمع مشترك لكل جمع من الاثنين والثلاثة فما زاد ﴿ الرابع ﴾ قولهم لو صح هذا لجاز أن يقال رأيت اثنين رجال كما يقال رأيت ثلاثة رجال (قلنا) هذا ممتنع لأن العرب لم تستعمله على هذا الوجه ولا يمكن تعدى عرفهم وعلى الجملة فمن يردّ لفظ الجمع إلى الاثنين ربما يفتقر إلى دليل أظهر ممن يرده إلى الثلاثة وإذا ردّه الى الواحد فقد غير اللفظ النص بقرينة (فإن قيل) فقد يقول لامرأته أتخرجين وتكلمين الرجال وربما يريد رجلا واحداً (قلنا) ذلك استعمال لفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد لتعلق غرض الزوج لجنس الرجال لأنه عنى بلفظ الرجال رجلا واحداً أما إذا أراد رجلين أو ثلاثة فقد ترك اللفظ على حقيقته

الباب الثالث فى الأدلة التى يخص بها العموم

لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم فى جواز تخصيصه بالدليل اما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى خالق كل شىء وتجبى إليه ثمرات كل شىء وتدمر كل شىء وأوتيت من كل شىء وقوله اقتلوا المشركين والسارق والسارقة والزانية والزانى وورثه أبواه ويوصيكم الله فى أولادكم وفيما سقت السماء العشر فان جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط فى الأصل والمحل والسبب وقلما يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى وهو بكل شىء عليم فانه باق على العموم (والأدلة التى يخص بها العموم أنواع عشرة) (الأول) دليل الحس وبه خصص قوله تعالى وأوتيت من كل شىء فأما ماكان فى يد سليمان لم يكن فى يدها وهو شىء وقوله تعالى تدمر كل شىء بأمر ربها خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس (الثانى) دليل العقل وبه خصص قوله تعالى خالق كل شىء إذ خرج عنه ذاته وصفاته إذ القديم يستحيل تعلق القدرة به وكذلك قوله تعالى ولله على الناس حج البيت خرج منه الصبى والمجنون لأن العقل قد دل على استحالة تكليف من لا يفهم (فإن قيل) كيف يكون العقل مخصصاً وهو سابق على أدلة السمع والمخصص ينبغى أن يكون متأخراً ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ (قلنا) قال قائلون لا يسمى دليل العقل مخصصاً لهذا الحال وهو نزاع فى عبارة فإن تسمية الادلة مخصصة تجوّز فقد بينا أن تخصيص العام محال لكن الدليل يعرف إرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ماأراد بقوله خالق كل شىء نفسه وذاته فانه وإن تقدم دليل العقل فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله ، وأما قولهم لا يجوز دخوله تحت اللفظ فليس كذلك بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ولكن يكون قائله كاذبا ولما وجب الصدق فى كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الارادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع (الثالث) دليل الاجماع ويخصص به العام لأن الاجماع قاطع لا يمكن الخطأ فيه والعام يتطرق إليه الاحتمال ولا تقضى الأمة فى بعض مسميات العموم بخلاف موجب العموم إلا عن قاطع بلغهم فى نسخ اللفظ الذى كان قد أريد به العموم أو فى عدم دخوله تحت الارادة عند ذكر العموم والاجماع أقوى من النص الخاص لأن النص الخاص محتمل نسخه والاجماع لا ينسخ فانه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحى (الرابع) النص الخاص يخصص اللفظ العام فقوله فيما سقت السماء العشر يعم مادون النصاب وقد

خصصه قوله عليه السلام لا زكاة فيما دون خمسة أوسق وقوله تعالى والسارق والسارقة يعم كل مال وخرج مادون النصاب بقوله لاقطع إلافى ربع دينارفصاعدا وقوله فتحرير رقبة يعم الكافرة فلو ورد مرة أخرى فتحرير رقبة مؤمنة فى الظهار بعينه لتبين لنا أن المراد بالرقبة المطلقة العامة هى المؤمنة على الخصوص وقد ذهب قوم إلى أن الخاص والعام يتعارضان ويتدافعان فيجوز أن يكون الخاص سابقا وقد ورد العام بعده لارادة العموم فنسخ الخاص ويجوز أن يكون العام سابقا وقد أريد به العموم ثم نسخ باللفظ الخاص بعده فعموم الرقبة مثلا يقتضى اجزاء الكافرة مهما أريد به العموم والتنفيذ بالمؤمنة يقتضى منع اجزاء الكافرة فهما متعارضان وإذا أمكن النسخ والبيان جميعاً فلم يتحكم بحمله على البيان دون النسخ ولم يقطع بالحكم على العام بالخاص ولعل العام هو المتأخر الذى أريد به العموم وينسخ به الخاص وهذا هوالذى اختاره القاضى والأصح عندنا تقديم الخاص وإن كان ما ذكره القاضى ممكنا ولكن تقدير النسخ محتاج إلى الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ ثم خروجه عنه فهو إثبات وضع ورفع بالتوهم وإرادة الخاص باللفظ العام غالب معتاد بل هو الأكثر والنسخ كالنادر فلا سبيل إلى تقديره بالتوهم ويكاد يشهد لما ذكرناه من سير الصحابة والتابعين كثير فانهم كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام وما اشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتأخر (الخامس) المفهوم بالفحوى كتحريم ضرب الأب حيث فهم من النهى عن التأفيف فهو قاطع كالنص وإن لم يكن مستنداً إلى لفظ ولسنا نريد اللفظ بعينه بل لدلالته فكل دليل سمعى قاطع فهو كالنص والمفهوم عند القائلين به أيضا كالمنطوق حتى إذا ورد عام فى إيجاب الزكاة فى الغنم ثم قال الشارع فى سائمة الغنم زكاة أخرجت المعلوفة من مفهوم هذا اللفظ عن عموم اسم الغنم والنعم (السادس) فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو دليل على ما سيأتى بشرطه عند ذكر دلالة الأفعال وإنما يكون دليلا إذا عرف من قوله أنه قصد به بيان الأحكام كقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم فان لم يتبين أنه أراد البيان فاذا ناقض فعله لحكمه الذى حكم به فلا يرفع أصل الحكم بفعله المخالف له لكن قد يدل على التخصيص ونذكر له ثلاثة أمثلة ﴿ المثال الأول ﴾ أنه نهى عن الوصال ثم واصل فقيل له نهيت عن الوصال ونراك تواصل فقال انى لست كأحدكم انى أظل عند ربى يطعمنى ويسقين فبين أنه ليس يريد بفعله بيان الحكم ثم تحريم الوصال ان كان بقوله لاتواصلوا أو نهيتكم عن الوصال فلا يدخل فيه الرسول عليه السلام لأنه مخاطب غيره والمخاطب انما يدخل تحت خطاب نفسه إذا أثبت الحكم بلفظ عام كقوله حرم الوصال على كل عبد أو على كل مكلف أو على كل انسان أو كل مؤمن أو مايجرى مجراه وان كان بلفظ عام فيكون فعله تخصيصاً ﴿ المثال الثانى ﴾ أنه نهى عن استقبال القبلة فى قضاء الحاجة ثم رآه ابن عمر مستقبلا بيت المقدس على سطح فيحتمل أنه تخصيص لأنه كان وراء سترة والنهى كان مطلقا وأريد به ما إذا لم يكن ساتر ويحتمل أنه كان مستثنى ومخصوصاً فهو دليل على خروجه عن العموم ان كان اللفظ المحرم عاماً له ولا يصلح هذا لأن ينسخ به تحريم الاستقبال لأنه فعل يكون فى خلوة وخفية فلا يصلح لأن يراد به البيان فان ما أريد به البيان يلزمه اظهاره عند أهل التواتر ان تعبد فيه الخلق بالعلم وان لم يتعبدوا إلا بالظن والعمل فلا بد من إظهاره لعدل أو عدلين ﴿ المثال الثالث ﴾ أنه نهى عن كشف العورة ثم كشف فخذه بحضرة أبى بكر وعمر ثم دخل عثمان رضى الله عنهم فستره فعجبوا منه فقال ألا أستحي ممن تستحيي منه ملائكة السماء فهذا لايرفع النهى لاحتمال انه لم يكن داخلا فيه أو لعله كشفه لعارض وعذر فإنه حكاية حال أو أريد بالفخذ مايقرب منه وليس داخلا فى حده أو إباحته خاصة أو نسخ تحريم كشف العورة واذا تعارضت الاحتمالات فلا يرتفع التحريم فى حق غيره بالوهم (السابع) تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً من أمته على خلاف موجب العموم وسكوته عليه السلام

عليه يحتمل نسخ أصل الحكم أو تخصيص ذلك الشخص بالنسخ فى حقه خاصة له أو تخصيص وصف وحال ووقت ذلك الشخص ملابس له فيشاركه فى الخصوص من شاركه فى ذلك المعنى فان كان قد ثبت ذلك الحكم فى كل وقت وفى كل حال تعين تقريره لكونه نسخا اما على الجملة واما فى حقه خاصة والمستيقن حقه خاصة لكن لو كان من خاصيته لوجب على النبى عليه السلام أن يبين اختصاصه بعد أن عرف أمته أن حكمه فى الواحد كحكمه فى الجماعة فيدل من هذا الوجه على النسخ المطلق ولما أقر عليه السلام أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها فى أيديهم دل على سقوط زكاة الخيل إذ ترك الفرض منكر يجب إنكاره ﴿ فان قيل ﴾ فلعلهم أخرجوا ولم ينقل إلينا أو لعله لم يكن فى خيلهم سائمة (قلنا) العادة بل اندراس إخراجهم الزكاة طول أعمارهم والسوم قريب من الامكان ويجب شرح مايقرب وقوعه فلو وجب لذكره فهذه سبع مخصصات ووراءها ثلاثة تظن مخصصات وليست منها فننظمها فى سلك المخصصات (الثامن) عادة المخاطبين فاذا قال لجماعة من أمته حرمت عليكم الطعام والشراب مثلا وكانت عادتهم تناولهم جنسا من الطعام فلا يقتصر بالنهى على معتادهم بل يدخل فيه لحم السمك والطير ومالا يعتاد فى أرضهم لأن الحجة فى لفظه وهو عام وألفاظه غير مبنية على عادة الناس فى معاملاتهم حتى يدخل فيه شرب البول وأكل التراب وابتلاع الحصاة والنواة وهذا بخلاف لفظ الدابة فانها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان فى تخصيص اللفظ. وأكل النواة والحصاة يسمى أكلا فى العادة وان كان لا يعتاد فعله ففرق بين أن لا يعتاد الفعل وبين أن يعتاد اطلاق الاسم على الشيء وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر فى تعريف مرادهم من ألفاظهم حتى ان الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد لكن لا تؤثر فى تغيير خطاب الشارع اياهم (التاسع) مذهب الصحابى اذا كان بخلاف العموم فيجعل مخصصاً عند من يرى قول الصحابى حجة يجب تقليده وقد أفسدناه وكذلك تخصيص الراوى يرفع العموم عند من يرى أن مذهب الراوى إذا خالف روايته يقدم مذهبه على روايته وهذا أيضاً مما أفسدناه بل الحجة فى الحديث ومخالفته وتأويله وتخصيصه يجوز أن تكون عن اجتهاد ونظر لا نرتضيه فلا نترك الحجة بما ليس بحجة بل لو كان اللفظ محتملا وأخذ الراوى بأحد محتملاته واحتمل أن يكون ذلك عن توقيف فلا تجب متابعته مالم يقل إنى عرفته من التوقيف بدليل أنه لو رواه راويان وأخذ كل واحد باحتمال آخر فلا يمكننا أن نتبعهما أصلا (العاشر) خروج العام على سبب خاص جعل دليلا على تخصيصه عند قوم وهو غير مرضى عندنا كما سبق تقريره * واختتام هذا الكتاب بذكر مسئلتين فى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس (مسئلة) خبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن اتفقوا على جواز التعبد به لتقديم أحدهما على الآخر لكن اختلفوا فى وقوعه على أربعة مذاهب فقال بتقديم العموم قوم وبتقديم الخبر قوم وبتقابلهما والتوقف إلى ظهور دليل آخر قوم وقال قوم إن كان العموم مما دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازاً فالخبر أولى منه وإلا فالعموم أولى واليه ذهب عيسى بن أبان احتج القائلون بترجيح العموم بمسلكين ﴿الأول﴾ أن عموم الكتاب مقطوع به وخبر الواحد مظنون فكيف يقدم عليه (الاعتراض) من أوجه : الأول أن دخول أصل محل الخصوص فى العموم وكونه مراداً به مظنون ظناً ضعيفاً يستند إلى صيغة العموم وقد أنكره الواقفية وزعموا أنه مجمل فكيف ينفع كون أصل الكتاب مقطوعاً به فيما لا يقطع بكونه مراداً بلفظه والثانى أنه لو كان مقطوعا به للزم تكذيب الراوى قطعاً ولا شك فى إمكان صدقه ﴿ فان قيل ﴾ فلو نقل النسخ فصدقه أيضاً ممكن ولا يقبل قلنا لا جرم لا يعلل رده بكون الآية مقطوعا بها لأن دوام حكمها إنما يقطع به بشرط أن لا يرد ناسخ فلا يبقى القطع مع وروده لكن الاجماع منع من نسخ القرآن بخبر الواحد ولا مانع من التخصيص الثالث أن براءة الذمة قبل ورود السمع مقطوع بها ثم ترفع بخبر الواحد

لأنه مقطوع بها بشرط أن لايرد سمع وماء البحر مقطوع بطهارته إذا جعل فى كوز لكن بشرط أن لايرد سمع بأن يخبر عدل بوقوع النجاسة فيه وكذلك العموم ظاهر فى الاستغراق بشرط أن لايرد خاص . الرابع أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالاجماع وإنما الاحتمال فى صدق الراوى ولا تكليف علينا فى اعتقاد صدقه فان سفك الدم وتحليل البضع واجب بقول عدلين قطعاً مع أنا لانقطع بصدقهما فوجوب العمل بالخبر مقطوع به وكون العموم مستغرقاً غير مقطوع به ﴿ فان قيل ﴾ إنما يجب العمل بخبر لايقابل عموم القرآن ﴿ قلنا ﴾ يقابله انه إنما يجب العمل بعموم لايخصصه حديث نص ينقله عدل ولا فصل بين الكلامين ﴿ المسلك الثانى ﴾ قولهم ان الحديث إما أن يكون نسخا أو بياناً والنسخ لا يثبت بخبر الواحد اتفاقا وإن كان بياناً فمحال إذ البيان مايقترن بالمبين وما يعرّفه الشارع أهل التواتر حتى تقوم الحجة به (قلنا) هو بيان ولا يجب اقتران البيان بل يجوز تأخيره عندنا وما يدريهم أنه وقع متراخياً فلعله كان مقترنا والراوى لم يرو اقترانه كيف ويجوز أن يقول بعد ورود آية السرقة لاقطع إلا فى ربع دينار من الحرز ، وأما قولهم ينبغى أن يلقيه إلى عدد التواتر فتحكم بل إذا لم يكلفهم العلم بل العمل جاز تكليفهم بقول عدل واحد ثم مايدريهم فلعله ألقاه إلى عدد التواتر فماتوا قبل النقل أو نسوا أو هم فى الأحياء لكننا مالقينا منهم إلا واحداً حجة القائلين بتقديم الخبر أن الصحابة ذهبت اليه إذ روى أبو هريرة أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها فخصصوا به قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وخصصوا عموم آية المواريث برواية أبى هريرة أنه لايرث القاتل والعبد ولا أهل ملتين ورفعوا عموم آية الوصية بقوله « لاوصية لوارث » ورفعوا عموم قوله تعالى « حتى تنكح زوجا غيره » برواية من روى حتى تذوق عسيلتها (١) إلى نظائر لذلك كثيرة لاتحصى (الاعتراض) ان هذا ليس قاطعاً بأنهم رفعوا العموم بمجرد قول الراوى بل ربما قامت الحجة عندهم على صحة قوله بأمور وقرائن وأدلة سوى مجرد قوله كما نقل أن أهل قباء تحولوا عن القبلة بخبر واحد وهو نسخ لكنهم لعلهم عرفوا صدقه برفع صوته فى جوار النبى عليه الصلاة والسلام وأصحابه وأن ذلك لايمكن الكذب فيه . حجة القائلين بالتوقف وهو اختيار القاضى أن العموم وحده دليل مقطوع الأصل مظنون الشمول والخبر وحده مظنون الأصل مقطوع به فى اللفظ والمعنى وهما متقابلان ولا دليل على الترجيح فيتعارضان والرجوع إلى دليل آخر والمختار أن خبر العدل أولى لأن سكون النفس إلى عدل واحد فى الرواية لما هو نص كسكونها إلى عدلين فى الشهادة أما اقتضاء آية المواريث الحكم فى حق القاتل والكافر ضعيف وكلام من يدعى إجمال العموم قوى واقع وكلام من ينكر خبر الواحد ولا يجعله حجة فى غاية الضعف ولذلك ترك توريث فاطمة رضى الله عنها بقول أبى بكر نحن معاشر الأنبياء لا نورث الحديث فنحن نعلم أن تقدير كذب أبى بكر وكذب كل عدل أبعد فى النفس من تقدير كون آية المواريث مسوقة لتقدير المواريث لا للقصد إلى بيان حكم النبى عليه الصلاة والسلام والقاتل والعبد والكافر وهذه النوادر ﴿ مسئلة ﴾ قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر فالذاهبون إلى ان العموم حجة لو انفرد والقياس حجة لو انفرد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب فذهب مالك والشافعى وأبو حنيفة وأبو الحسن الأشعرى إلى تقديم القياس على العموم وذهب الجبائى وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء إلى تقديم العموم وذهب القاضى وجماعة إلى التوقف لحصول التعارض وقال قوم يقدم على العموم جلى القياس دون خفيه وقال عيسى بن أبان يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله * حجاج من قدم العموم ثلاث الأولى أن القياس فرع والعموم أصل فكيف يقدم فرع على أصل *

---

(١) قوله حتى تذوق عسيلتها هكذا بالنسخ والمشهور فى الحديث حتى تذوقى عسيلته وحرر اه مصححه

الاعتراض من وجوه الأول أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص به والنص تارة يخصص بنص آخر وتارة بمعقول نص آخر ولا معنى للقياس إلا معقول النص وهو الذى يفهم المراد من النص والله هو الواضع لاضافة الحكم إلى معنى النص إلا أنه مظنون نص كما أن العموم وتناوله للمسمى الخاص مظنون نص آخر فهما ظنان فى نصين مختلفين وإذا خصصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله « وأحل الله البيع وحرم الربا » لم تخصص الأصل بفرعه فان الأرز فرع حديث البر لا فرع آية إحلال البيع * الثانى أنه يلزم أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد لأنه فرع فانه يثبت بأصل من كتاب وسنة فيكون فرعاً له فقد سلم التخصيص بخبر الواحد من لا يسلم التخصيص بالقياس فهذا لازم لهم ﴿ فان قيل ﴾ خبر الواحد ثبت بالاجماع لا بالظاهر والنص قلنا وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالاجماع ثم لا مستند للاجماع سوى النص فهو فرع الاجماع والاجماع فرع النص ﴿ الحجة الثانية ﴾ أنه إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به فما هو منطوق به كيف يثبت بالقياس * الاعتراض أنه ليس منطوقاً به كالنطق بالعين الواحدة لأن زيدا فى قوله « اقتلوا المشركين » ليس كقوله اقتلوا زيدا والأرز فى قوله « وأحل الله البيع وحرم الربا » ليس كقوله يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلا ومتماثلا فاذا كان كونه مراداً بآية إحلال البيع مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد والدليل عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع لأن الأدلة لا تتعارض ﴿ فان قيل ﴾ ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم ﴿ قلنا ﴾ تحت لفظه أو تحت الارادة فان قلتم تحت اللفظ فان الله تعالى شىء وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى « خالق كل شىء » وإن قلتم لا يدخل تحت الارادة فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ولا فرق ﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن النبى عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ بم تحكم فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال أجتهد رأيى فجعل الاجتهاد مؤخراً فكيف يقدم على الكتاب قلنا كونه مذكوراً فى الكتاب مبنى على كونه مراداً بالعموم وهو مشكوك فيه فكونه فى الكتاب مشكوك فيه ولذلك جاز لمعاذ ترك العموم بالخبر المتواتر وخبر الواحد ونص الكتاب لا يترك بالسنة إلا أن تكون السنة بياناً لمعنى الكتاب والكتاب يبين الكتاب والسنة تبين السنة تارة بلفظ وتارة بمعقول لفظ ثم نقول حكم العقل الأصلى فى براءة الذمة يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد لأنه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكاً فيه معه فكذلك العموم * حجاج القائلين بتقديم القياس اثنتان الأولى أن العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال فى غير ما وضع له والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك ولأنه يخصص العموم بالنص الخاص مع إمكان كونه مجازاً ومؤولا فالقياس أولى * الاعتراض أن احتمال الغلط فى القياس ليس بأقل من احتمال ما ذكر فى العموم من احتمال الخصوص والمجاز بل ذلك موجود فى أصل القياس وزيادة ضعف ما يختص به من احتمال الخصوص والمجاز إذ القياس ربما يكون منتزعاً من خبر واحد فيتطرق الاحتمال إلى أصله وربما استنبطه من ليس أهلا للاجتهاد فظن أنه من أهله ولا حكم لاجتهاد غير الأهل والعموم لا يستند إلى اجتهاد وربما يستدل على إثبات العلة بما يظنه دليلا وليس بدليل وربما لا يستوفى جميع أوصاف الأصل فيشذ عنه وصف داخل فى الاعتبار وربما يغلط فى إلحاق الفرع به لفرق دقيق بينهما لم يتنبه له ففطنة الاحتمال والغلط فى القياس أكثر ﴿ الحجة الثانية ﴾ قولهم تخصيص العموم بالقياس جمع بين القياس وبين الكتاب فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما وهذا فاسد لأن القدر الذى وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس * (حجة الواقفية) قالوا إذا بطل كلام المرجحين كما سبق وكل واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح فهل

يبقى إلا التوافق لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل أو نقل والعقل إما نظرى أو ضرورى والنقل إما تواتر أو آحاد ولم يتحقق شىء من ذلك فيجب طلب دليل آخر ﴿ فان قيل ﴾ هذا يخالف الاجماع لأن الأمة مجمعة على تقديم أحدهما وان اختلفوا فى التعيين ولم يذهب أحد قبل القاضى إلى التوقف أجاب القاضى بأنهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعاً ولم يجمعوا عليه لكن كل واحد رأى ترجيحاً والاجماع لا يثبت بمثل ذلك كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه فى ترجيح القياس كيف يقطع بخطئه إن توقف * (حجة من فرق بين جلى القياس وخفيه) وهى أن جلىّ القياس قوى وهو أقوى من العموم والخفى ضعيف ثم حكى عنهم أنهم فسروا الجلى بقياس العلة والخفى بقياس الشبه وعن بعضهم أن الجلى مثل قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يجرى فى الجائع والحاقن خفى والمختار أن ما ذكروه غير بعيد فان العموم يفيد ظنا والقياس يفيد ظنا وقد يكون أحدهما أقوى فى نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى والعموم تارة يضعف بأن لا يظهر منه قصد التعميم و يظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه و يتطرق إليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى « وأحل الله البيع » فان دلالة قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر على تحريم الأرز والتمر أظهر من دلالة هذا العموم على تحليله وقد دل الكتاب على تحريم الخمر وخصص به قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرما على طاعم يطعمه » واذا ظهر منه التعليل بالاسكار فلو لم يرد خبر فى تحريم كل مسكر لكان إلحاق النبيذ بالخمر بقياس الاسكار أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله لا أجد فيما أوحى إلىّ محرّما وهذا ظاهر فى هذه الآية وآية احلال البيع لكثرة ما أخرج منهما ولضعف قصد العموم فيهما ولذلك جوّزه عيسى بن أبان فى أمثاله دون ما بقى على العموم ولكن لا يبعد ذلك عندنا أيضا فيما بقى عاما لأنا لا نشك فى أن العمومات بالاضافة إلى بعض المسميات تختلف فى القوة لاختلافها فى ظهور إرادة قصد ذلك المسمى بها فان تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين وكذلك أقوى القياسين إذا تقابلا قدمنا أجلاها وأقواهما فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا فلا يبعد أن يكون قياس قوى أغلب على الظن من عموم ضعيف أو عموم قوى أغلب على الظن من قياس ضعيف فنقدم الأقوى وان تعادلا فيجب التوقف كما قاله القاضى إذ ليس كون هذا عموماً أو كون ذلك قياسا مما يوجب ترجيحا لعينهما بل لقوة دلالتهما فمذهب القاضى صحيح بهذا الشرط ﴿ فان قيل ﴾ فهذا الخلاف الذى فى تخصيص بقياس مستنبط من الكتاب إذا خصص به عموم الكتاب فهل يجرى فى قياس مستنبط من الاخبار (قلنا) نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد إلى عموم خبر الواحد والخلاف جار فى الكل وكذا قياس الخبر المتواتر بالنسبة إلى عموم الكتاب وقياس نص الكتاب بالاضافة إلى عموم الخبر المتواتر أما قياس خبر الواحد إذا عارض عموم القرآن فلا يخفى ترجيح الكتاب عند من لا يقدم خبر الواحد على عموم القرآن أما من يقدم الخبر فيجوز أن يتوقف فى قياس الخبر فانه ازداد ضعفاً و بعداً وما فى معنى الأصل والمعلوم بالنظر الجلى قريب من الأصل فلا يبعد أن يكون أقوى فى النفس فى بعض الأحوال من ظن العموم فالنظر فيه إلى المجتهد فان قيل الخلاف فى هذه المسئلة من جنس الخلاف فى القطعيات أو فى المجتهدات قلنا يدل سياق كلام القاضى على أن القول فى تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفى تقديم القياس على العموم مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه لأنه من مسائل الأصول وعندى أن إلحاق هذا بالمجتهدات أولى فان الأدلة من سائر الجوانب فيه متقاربة غير بالغة مبلغ القطع

الباب الرابع فى تعارض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم وفيه فصول :

الفصل الأول فى التعارض

اعلم أن المهم الأول معرفة محل التعارض فنقول كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض

فيه

فيه مجال إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها فان ورد دليل سمعي على خلاف العقل فاما أن لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح واما أن يكون متواتراً فيكون مؤولا ولا يكون متعارضاً واما نص متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل وهو على خلاف دليل العقل فذلك محال لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان مثال ذلك المؤول في العقليات قوله تعالى خالق كل شيء إذ خرج بدليل العقل ذات القديم وصفاته وقوله « وهو بكل شيء عليم » دل العقل على عمومه ولا يعارضه قوله تعالى « قل أتنبؤن الله بما لا يعلم » إذ معناه مالا يعلم له أصلا أى يعلم أنه لا أصل له ولا يعارضه قوله تعالى « حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم» إذ معناه أنه يعلم المجاهدة كائنة وحاصلة وفي الأزل لا يوصف علمه بتعلقه بحصول المجاهدة قبل حصولها وكذلك قوله تعالى وتخلقون افكا لا يعارض قوله خالق كل شيء لأن المعنىّ به الكذب دون الايجاد وكذلك قوله تعالى وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير لأن معناه تقدّر والخلق هو التقدير وكذلك قوله أحسن الخالقين أى المقدرين وهكذا أبداً تأويل ماخالف دليل العقل أو خالف دليلا شرعيا دلّ العقل على عمومه أما الشرعيات فاذا تعارض فيها دليلان فاما أن يستحيل الجمع أو يمكن فان امتنع الجمع لكونهما متناقضين كقوله مثلا من بدّل دينه فاقتلوه من بدل دينه فلا تقتلوه ولا يصح نكاح بغير ولى يصح نكاح بغير ولى فمثل هذا لا بد أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا فان أشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر ويقدر تدافع النصين فان عجزنا عن دليل آخر فنتخير العمل بأيهما شئنا لأن الممكنات أربعة العمل بهما وهو متناقض أو اطراحهما وهو إخلاء الواقعة عن الحكم وهو متناقض أو استعمال واحد بغير مرجح وهو تحكم فلا يبقى إلا التخيير الذى يجوز ورود التعبد به ابتداء فان الله تعالى لو كلفنا واحداً بعينه لنصب عليه دليلا ولجعل لنا إليه سبيلا إذ لا يجوز تكليف بالمحال وفي التخيير بين الدليلين المتعارضين مزيد غور سنذكره فى كتاب الاجتهاد عند تخير المجتهد وتحيره أما إذا أمكن الجمع بوجه ما فهو على مراتب (المرتبة الأولى) عام وخاص كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر مع قوله لا صدقة فيما دون خمسة أوسق فقد ذكرنا من مذهب القاضى أن التعارض واقع لامكان كون أحدهما نسخا بتقدير إرادة العموم بالعام والمختار أن يجعل بيانا ولا يقدر النسخ إلا لضرورة فان فيه تقدير دخول مادون النصاب تحت وجوب العشر ثم خروجه منه وذلك لا سبيل إلى اثباته بالتوهم من غير ضرورة (المرتبة الثانية) وهى قريبة من الأولى أن يكون اللفظ المؤول قويا فى الظهور بعيداً عن التأويل لا ينقدح تأويله إلا بقرينة فكلام القاضى فيه أوجه ومثاله قوله عليه السلام انما الربا فى النسيئة كما رواه ابن عباس فانه كالصريح فى نفى ربا الفضل ورواية عبادة بن الصامت فى قوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل صريح فى اثبات ربا الفضل فيمكن أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ويمكن أن يكون قوله انما الربا فى النسيئة أى فى مختلفى الجنس ويكون قد خرج على سؤال خاص عن المختلفين أو حاجة خاصة حتى ينقدح الاحتمال والجمع بهذا التقدير ممكن والمختار أنه وان بعد أولى من تقدير النسخ وللقاضى أن يقول قطعكم بأنه أراد به الجنسين تحكم لا يدل عليه قاطع ويخالف ظاهر اللفظ المفيد للظن والتحكم بتقدير ليس يعضده دليل قطعى ولا ظنى لاوجه له قلنا يحملنا عليه ضرورة الاحتراز عن النسخ فيقول فما المانع من تقدير النسخ وليس فى إثباته ارتكاب محال ولا مخالفة دليل قطعى ولا ظنى وفيما ذكرتم مخالفة صيغة العموم ودلالة اللفظ وهو دليل ظنى فما هو الخوف والحذر من النسخ وإمكانه كامكان البيان فليس أحدهما بأولى من الآخر فإن قلنا البيان أغلب على عادة الرسول عليه السلام من النسخ وهو أكثر وقوعا فله أن يقول وما الدليل على جواز الأخذ بالاحتمال الأكثر وإذا اشتبهت رضيعة بعشر نسوة فالأكثر حلال وإذا اشتبه إناء نجس بعشر أوان طاهرة فلا ترجيح للأكثر بل لا بد من الاجتهاد والدليل ولا يجوز أن يأخذ واحداً ويقدر حله أو طهارته لأن جنسه أكثر لكنا نقول الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل فخبر الواحد لا يورث الا غلبة الظن من حيث أن صدق العدل أكثر وأغلب من كذبه وصيغة العموم تتبع لأن إرادة ما يدل

عليه الظاهر أغلب وأكثر من وقوع غيره والفرق بين الفرع والأصل ممكن غير مقطوع ببطلانه في الأقيسة الظنية لكن الجمع أغلب على الظن واتباع الظن في هذه الأصول لا لكونه ظنا لكن لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه فكذا نعلم من سيرة الصحابة أنهم ما اعتقدوا كون غير القرآن منسوخا من أوله الى آخره ولم يبق فيه عام لم يخصص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وألفاظ نادرة بل قدروا جملة ذلك بيانا وورد العام والخاص في الاخبار ولا يتطرق النسخ الى الخبر كقوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون تخصيصها لقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون وتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وتدمر كل شيء بأمر ربها وتجبى اليه ثمرات كل شيء وكانوا لا ينسخون إلا بنص وضرورة أما بالتوهم فلا ولعل السبب أن في جعلهما متضادين إسقاطهما إذا لم يظهر التاريخ وفي جعله بيانا استعمالها وإذا تخيرنا بين الاستعمال والاسقاط فالاستعمال هو الأصل ولا يجوز الاسقاط إلا لضرورة ﴿ تنبيه ﴾ اعلم أن القاضي أيضا إنما يقدر النسخ بشرط أن لا يظهر دلالة على ارادة البيان مثاله قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب عام يعارضه خصوص قوله صلى الله عليه وسلم أيما اهاب دبغ فقد طهر لكن القاضي يقدره نسخا بشرطين: أحدهما أن لا يثبت في اللسان اختصاص اسم الاهاب بغير المدبوغ فقد قيل مالم يدبغ الجلد يسمى اهابا فاذا دبغ فأديم وصرم وغيره فان صح هذا فلا تعارض بين اللفظين. الثاني أنه روى عن ابن عباس أنه عليه السلام مر بشاة لميمونة ميتة فقال ألا أخذوا اهابها فدبغوه وانتفعوا به وكانوا قد تركوها لكونها ميتة ثم كتب لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فساق الحديث سياقا يشعر بأنه جرى متصلا فيكون بيانا لا ناسخا لأن شرط النسخ التراخي (المرتبة الثالثة) من التعارض أن يتعارض عمومان فيزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص عنه من وجه مثاله قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فانه يعم النساء مع قوله نهيت عن قتل النساء فانه يعم المرتدات وكذلك قوله نهيت عن الصلاة بعد العصر فانه يعم الفائتة أيضا مع قوله من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه يعم المستيقظ بعد العصر وكذلك قوله وأن تجمعوا بين الأختين فانه يشمل جمع الأختين في ملك اليمين أيضاً مع قوله أو ما ملكت أيمانكم فانه يحل الجمع بين الأختين بعمومه فيمكن أن يخصص قوله وأن تجمعوا بين الأختين بجمع الأختين في النكاح دون ملك اليمين لعموم قوله أو ما ملكت أيمانكم فهو على مذهب القاضي تعارض وتدافع بتقدير النسخ ويشهد له قول علي وعثمان رضى الله عنهما لما سئلا عن هذه المسئلة أعني جمع أختين في ملك اليمين فقالا حرمتهما آية وحللتهما آية أما على مذهبنا في حمله على البيان ما أمكن ليس أيضا أحدهما بأولى من الآخر مالم يظهر ترجيح وقد ظهر فنقول حفظ عموم قوله وأن تجمعوا بين الأختين أولى لمعنيين أحدهما أنه عموم لم يتطرق اليه تخصيص متفق عليه فهو أقوى من عموم تطرق اليه التخصيص بالاتفاق اذ قد استثنى عن تحليل ملك اليمين المشتركة والمستبرأة والمجوسية والأخت من الرضاع والنسب وسائر المحرمات أما الجمع بين الأختين فحرام على العموم * الثاني أن قوله وأن تجمعوا بين الأختين سيق بعد ذكر المحرمات وعدها على الاستقصاء إلحاقا لمحرمات تعم الحرائر والاماء وقوله أو ما ملكت أيمانكم ما سيق لبيان المحللات قصدا بل في معرض الثناء على أهل التقوى الحافظين فروجهم عن غير الزوجات والسرارى فلا يظهر منه قصد البيان ﴿ فان قيل ﴾ هل يجوز أن يتعارض عمومان ويخلو عن دليل الترجيح ﴿ قلنا ﴾ قال قوم لا يجوز ذلك لأنه يؤدى الى التهمة ووقوع الشبهة لتناقض الكلامين وهو منفر عن الطاعة والاتباع والتصديق وهذا فاسد بل ذلك جائز ويكون ذلك مبينا لأهل العصر الأول وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة ويكون ذلك محنة وتكليفا علينا لنطلب الدليل من وجه آخر من ترجيح أو تخيير ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا فليس فيه محال وأما ما ذكروه من التنفير والتهمة فباطل فان ذلك قد نفر طائفة من الكفار في ورود النسخ حتى قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر ـــ الآية » ثم ذلك لم يدل على استحالة النسخ

الفصل الثانى فى جواز إسماع العموم من لم يسمع الخصوص

وقد اختلفوا فى جوازه فقيل لا يجوز ذلك لأن فيه إلباسا وتجهيلا ونحن نقول يجب على الشارع أن يذكر دليل الخصوص إما مقترنا وإما متراخيا على ما ذكرناه من تأخير البيان وليس من ضرورة كل مجتهد بلغه العموم أن يبلغه دليل الخصوص بل يجوز أن يغفل عنه ويكون حكم الله عليه العمل بالعموم وهذا القدر الذى بلغه ولا يكلف مالم يبلغه ودليل جوازه وقوعه بالاجماع فان من الأدلة المخصصة ما هى عقلية غامضة عجز عنها الأكثرون إلا الراسخون فى العلم وغلطوا فيها فالألفاظ المتشابهة فى القرآن الموهمة للتشبيه بلغت الجميع والأدلة العقلية الغامضة لم يتنبه لها الجميع ولم يرد الشرع صريحا ينفى التشبيه وقطع الوهم وذلك سبب للجهل والدليل عليه وقوع الجهل للمشبهة ﴿ فان قيل ﴾ العقل الذى يدل على التخصيص عتيد لكل عاقل فالحوالة عليه ليس بتجهيل ﴿ قلنا ﴾ وأى شىء ينفع كونه عتيدا ولم يزل به جهل الأكثرين وكان يزول بالتصريح والنص الذى لا يوهم التشبيه أصلا * احتجوا بشبهتين * الأولى أنه لو جاز ذلك لجاز أن يسمعهم المنسوخ دون الناسخ والمستثنى دون الاستثناء قلنا ذلك جائز فى النسخ وعليه العمل بالمنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ وليس عليه إلا تجويز النسخ والتصفح عن دليله فاذا لم يبلغه فلا تكلف عليه بما لم يبلغه كما إذا عجز عن معرفة التخصيص بعد البحث عمل بالعموم وأما الاستثناء فيشترط اتصاله فكيف لا يبلغه نعم يجوز أن يسمعه الأول فيزعج عن المكان لعارض قبل سماع الاستثناء فلا يسمعه فلا يكون مكلفا بما لم يبلغه * الشبهة الثانية قولهم تبليغ العام دون دليل الخصوص تجهيل فانه يعتقد العموم وهو جهل قلنا الجهل من جهته إن اعتقد جزما عمومه بل ينبغى أن يعتقد أن ظاهره العموم وهو محتمل للخصوص ومكلف بطلب دليل الخصوص إلى أن يبلغه أو يظهر له انتفاؤه لأنه ان اعتقد أنه عام قطعا أو خاص قطعا أو لا عام ولا خاص أو هو عام وخاص معا فكل ذلك جهل فاذا بطل الكل لم يبق إلا اعتقاد أنه ظاهر فى العموم محتمل للخصوص وبهذا يتبين بطلان مذهب أبى حنيفة حيث قال قوله فتحرير رقبة يجب أن يعتقد عمومه قطعا حتى يكون إخراج الكافرة نسخا وقوله فليطوفوا بالبيت العتيق يجب اعتقاد إجزائه قطعا حتى يكون اشتراط الطهارة بدليل آخر نسخا وهو خطأ بل يعتقده ظاهرا محتملا أو يتوقف عن القطع والجزم نفيا واثباتا فانه ليس بقاطع

الفصل الثالث فى الوقت الذى يجوز للمجتهد الحكم بالعموم فيه

فان قال قائل اذا لم يجز الحكم بالعموم مالم يتبين انتفاء دليل الخصوص فمتى يتبين له ذلك وهل يشترط ان يعلم انتفاء المخصص قطعا أو يظنه ظنا قلنا لاخلاف فى أنه لايجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التى أوردناها فى المخصصات لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعد لم يظهر وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط وكذلك الجمع بعلة مخيلة بين الفرع والأصل دليل بشرط أن لاينقدح فرق فعليه أن يبحث عن الفوارق جهده أو ينفيها ثم يحكم بالقياس وهذا الشرط لا يحصل الا بالبحث ولكن المشكل أنه الى متى يجب البحث فان المجتهد وإن استقصى أمكن أن يشذ عنه دليل لم يعثر عليه فكيف يحكم مع إمكانه أو كيف ينحسم سبيل إمكانه وقد انقسم الناس فى هذا على ثلاثة مذاهب فقال قوم يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء فى البحث كالذى يبحث عن متاع فى بيت فيه أمتعة كثيرة فلا يجده فيغلب على ظنه عدمه وقائل يقول لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لادليل أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه ويحيك فى صدره إمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراما نعم إذا اعتقد جزما وسكنت نفسه إلى الدليل جاز له الحكم كان مخطئا عند الله أو مصيبا كما لو سكنت نفسه إلى

القبلة فصلى اليها وقال قوم لابد أن يقطع بانتفاء الأدلة وإليه ذهب القاضى لأن الاعتقاد الجزم من غير دليل قاطع سلامة قلب وجهل بل العالم الكامل يشعر نفسه بالاحتمال حيث لاقاطع ولا تسكن نفسه والمشكل على هـذا طريق تحصيل القطع بالنفى وقد ذكر فيه القاضى مسلكين : أحدهما أنه إذا بحث فى مسئلة قتل المسلم بالذمى عن مخصصات قوله لايقتل مؤمن بكافر مثلا فقال هـذه مسئلة طال فيها خوض العلماء وكثر بحثهم فيستحيل فى العادة أن يشذ عن جميعهم مدركها وهـذه المدارك المنقولة عنهم علمت بطلانها فاقطع بأن لا مخصص لها وهـذا فاسد من وجهين : أحدهما أنه حجر على الصحابة أن يتمسكوا بالعموم فى كل واقعة لم يكثر الخوض فيها ولم يطل البحث عنها ولا شك فى عملهم مع جواز التخصيص بل مع جواز نسخ لم يبلغهم كما حكموا بصحة المخابرة بدليل عموم إحلال البيع حتى روى رافع بن خديج النهى عنها . الثانى أنه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل إن سلم أنه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء فمن أين لقى جميع العلماء ومن أين عرف أنه بلغه كلام جميعهم فلعل منهم من تنبه لدليله وما كتبه فى تصنيفه ولا نقل عنه وان أورده فى تصنيفه فلعله لم يبلغه وعلى الجملة لا يظن بالصحابة فعل المخابرة مع اليقين بانتفاء النهى وكان النهى حاصلا ولم يبلغهم بل كان الحاصل إما ظناً وإما سكون نفس ﴿ المسلك الثانى ﴾ قال القاضى لا يبعد أن يدّعى المجتهد اليقين وإن لم يدع الاحاطة بجميع المدارك إذ يقول لو كان الحكم خاصا لنصب الله تعالى عليه دليلا للمكلفين ولبلغهم ذلك وما خفى عليهم وهذا أيضا من الطراز الأول فانه لو اجتمعت الأمة على شىء أمكن القطع بأن لا دليل يخالفه إذ يستحيل إجماعهم على الخطأ أما فى مسئلة الخلاف كيف يتصور ذلك والمختار عندنا أن تيقن الانتفاء إلى هذا الحد لا يشترط وأن المبادرة قبل البحث لاتجوز بل عليه تحصيل علم وظن باستقصاء البحث أما الظن فبانتفاء الدليل فى نفسه وأما القطع فبانتفائه فى حقه بتحقق عجز نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه فيأتى بالبحث الممكن إلى حد يعلم أن بحثه بعد ذلك سعى ضائع ويحسن من نفسه بالعجز يقينا فيكون العجز عن العثور على الدليل فى حقه يقيناً وانتفاء الدليل فى نفسه مظنون وهو الظن بالصحابة فى المخابرة ونظائرها وكذلك الواجب فى القياس والاستصحاب وكل ما هو مشروط بنفى دليل آخر .

الباب الخامس في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الاطلاق

الكلام فى الاستثناء والنظر فى حقيقته وحدّه ثم فى شرطه ثم فى تعقب الجمل المترادفة فهذه ثلاثة فصول : ﴿ الفصل الأول ﴾ فى حقيقة الاستثناء وصيغه معروفة وهى إلا وعدا وحاشا وسوى وما جرى مجراها وأم الباب إلا وحدّه أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول ففيه احتراز عن أدلة التخصيص لأنها قد لاتكون قولا وتكون فعلا وقرينة ودليل عقل فان كان قولا فلا تنحصر صيغه واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم أر زيداً فان العرب لاتسميه استثناء وان أفاد مايفيده قوله إلا زيداً ويفارق الاستثناء التخصيص فى أنه يشترط اتصاله وأنه يتطرق الى الظاهر والنص جميعا إذ يجوز أن يقول عشرة إلا ثلاثة كما يقول اقتلوا المشركين إلا زيداً والتخصيص لا يتطرق إلى النص أصلا وفيه احتراز عن النسخ إذ هو رفع وقطع وفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ والاستثناء يدخل على الكلام فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه والتخصيص يبين كون اللفظ قاصراً عن البعض فالنسخ قطع ورفع والاستثناء رفع والتخصيص بيان وسيأتى لهذا مزيد تحقيق فى فصل الشرط ان شاء الله ﴿ الفصل الثانى ﴾ فى الشروط وهى ثلاثة : الأول الاتصال فمن قال اضرب المشركين ثم قال بعد ساعة إلا زيداً لم يعدّ هذا كلاما بخلاف ما لو قال أردت بالمشركين قوما دون قوم ونقل عن ابن عباس أنه جوّز تأخير الاستثناء ولعله لايصح عنه النقل إذ لايليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء

أولا ثم أظهر نيته بعده فيدين بينه و بين الله فيما نواه ومذهبه أن ما يدين فيه العبد فيقبل ظاهراً أيضا فهذا له وجه .
أما تجويز التأخير لو أجيز عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا فانه لو قال اضرب زيدا إذا قام فهذا شرط فلو أخر ثم قال بعد شهر إذا قام لم يفهم هذا الكلام فضلا عن أن يصير شرطا وكذلك قوله إلا زيدا بعد شهر لا يفهم وكذلك لو قال زيد ثم قال بعد شهر قام لم يعد هذا خبراً أصلا ومن ههنا قال قوم يجوز التأخير لكن بشرط أن يذكر عند قوله إلا زيدا إني أريد الاستثناء حتى يفهم وهذا أيضا لا يغني فان هذا لا يسمى استثناء احتجوا بجواز تأخير النسخ وأدلة التخصيص وتأخير البيان فنقول ان جاز القياس في اللغة فينبغي أن يقاس عليه الشرط والخبر ولا ذاهب اليه لأنه لا قياس في اللغات وكيف يشبه بأدلة التخصيص وقوله إلا زيداً يخرج عن كونه مفهوما فضلا عن أن يكون إتماما للكلام الأول ﴿ والشرط الثاني ﴾ أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقوله رأيت الناس إلا زيدا ولا تقول رأيت الناس إلا حمارا أو تستثنى جزأ مما دخل تحت اللفظ كقوله رأيت الدار إلا بابها ورأيت زيدا إلا وجهه وهذا استثناء من غير الجنس لأن اسم الدار لا ينطلق على الباب ولا اسم زيد على وجهه بخلاف قوله مائة ثوب إلا ثوبا وعن هذا قال قوم ليس من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس قال الشافعي لو قال على مائة درهم إلا ثوبا صح ويكون معناه إلا قيمة ثوب ولكن إذا رد إلى القيمة فكأنه تكلف رده إلى الجنس وقد ورد الاستثناء من غير الجنس كقوله تعالى « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس » ولم يكن من الملائكة فانه قال « إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه » وقال تعالى « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ » استثنى الخطأ من العمد وقال تعالى « فانهم عدو لي إلا رب العالمين » وقال « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة » وقال تعالى « وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى » وهذا الاستثناء ليس فيه معنى التخصيص والاخراج إذ المستثنى ما كان ليدخل تحت اللفظ أصلا ومن معتاد كلام العرب ما في الدار رجل إلا امرأة وماله ابن إلا ابنة وما رأيت أحداً إلا ثوراً وقال شاعرهم :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

وقال آخر
ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

وقد تكلف قوم عن هذا كله جوابا فقالوا ليس هذا استثناء حقيقة بل هو مجاز وهذا خلاف اللغة فان إلا في اللغة للاستثناء والعرب تسمي هذا استثناء ولكن تقول هو استثناء من غير الجنس وأبو حنيفة رحمه الله جوز استثناء المكيل من الموزون وعكسه ولم يجوز استثناء غير المكيل والموزون منهما في الأقارير وجوزه الشافعي رحمه الله والأولى التجويز في الأقارير لأنه إذا صار معتاداً في كلام العرب وجب قبوله لانتظامه . نعم اسم الاستثناء عليه مجاز أو حقيقة وهذا فيه نظر واختار القاضي رحمه الله أنه حقيقة والأظهر عندي أنه مجاز لأن الاستثناء من الثني تقول ثنيت زيداً عن رأيه وثنيت العنان فيشعر الاستثناء بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه فاذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء أيضا فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله فتسميته استثناء تجوز باللفظ عن موضعه فتكون إلا في هذا الموضع بمعنى لكن ﴿ الشرط الثالث ﴾ أن لا يكون مستغرقا فلو قال لفلان علي عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الاقرار والاقرار لا يجوز رفعه وكذلك كل منطوق به لا يرفع ولكن يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام وكما أن الشرط جزء من الكلام فالاستثناء جزء وإنما لا يكون رفعاً بشرط أن يبقى للكلام معنى أما استثناء الأكثر فقد اختلفوا فيه والأكثرون على جوازه قال القاضي رحمه الله وقد نصرنا في مواضع جوازه والأشبه أن لا يجوز

لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستمحق قول القائل رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين بل قال كثير من أهل اللغة لا يستحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول عندى مائة إلا عشرة أو عشرة إلا درهم بل مائة إلا خمسة وعشرة إلا دانقاً كما قال تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فلو بلغ المائة لقال فلبث فيهم تسعمائة ولكن لما كان كسراً استثناه قال ولا وجه لقول من قال لا ندرى استقباحهم اطراح لهذا الكلام عن لغتهم أو هو كراهة واستثقال لأنه إذا ثبت كراهتهم وإنكارهم ثبت أنه ليس من لغتهم ولو جاز فى هذا لجاز فى كل ما أنكروه وقبحوه من كلامهم احتجوا بأنه لما جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر وهذا قياس فاسد كقول القائل إذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل ولا قياس فى اللغة ثم كيف يقاس ما كرهوه وأنكروه على ما استحسنوه واحتجوا بقوله تعالى «قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه» ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر فانه ليس بأقل وقال الشاعر:

أدّوا التى نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكما بالحق قوّالا

والجواب أن قوله تعالى « قم الليل إلا قليلا نصفه » أى قم نصفه وليس باستثناء وقول الشاعر ليس باستثناء إذ يجوز أن تقول أسقطت تسعين من جملة المائة هذا ما ذكره القاضى والأولى عندنا أن هذا استثناء صحيح وإن كان مستكرهاً فاذا قال علىّ عشرة إلا تسعة فلا يلزمه باتفاق الفقهاء إلا درهم ولا سبب له إلا أنه استثناء صحيح وإن كان قبيحاً كقوله علىّ عشرة إلا تسع سدس ربع درهم فان هذا قبيح لكن يصح وإنما المستحسن استثناء الكسر وأما قوله عشرة إلا أربعة فليس بمستحسن بل ربما يستنكر أيضا لكن الاستنكار على الأكثر أشد وكلما ازداد قلة ازداد حسنا

﴿ الفصل الثالث ﴾ فى تعقب الجمل بالاستثناء فاذا قال القائل من قذف زيداً فاضربه واردد شهادته واحكم بفسقه إلا أن يتوب أو إلا الذين تابوا ومن دخل الدار وأفحش الكلام وأكل الطعام فاقبه إلا من تاب فقال قوم يرجع إلى الجميع وقال قوم يقصر على الأخير وقال قوم يحتمل كليهما فيجب التوقف إلى قيام دليل * وحجج القائلين بالشمول ثلاث: الأولى أنه لا فرق بين أن يقول اضرب الجماعة التى منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب وبين قوله عاقب من قتل وزنى وسرق إلا من تاب فى رجوع الاستثناء إلى الجميع (الاعتراض) أن هذا قياس ولا مجال للقياس فى اللغة فلم قلتم ان اللفظ المتفاصل المتعدد كاللفظ المتحد * الثانية قولهم أهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من العى واللكنة كقوله إن دخل الدار فاضربه إلا أن يتوب وإن أكل فاضربه إلا أن يتوب وإن تكلم فاضربه إلا أن يتوب وهذا مالا يستنكر الخصم استقباحه بل يقول ذلك واجب لتعرف شمول الاستثناء * الثالثة أنه لو قال والله لا أكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيداً إن شاء الله تعالى يرجع الاستثناء إلى الجميع وكذلك الشرط عقيب الجمل يرجع اليها كقوله أعط العلوية والعلماء ان كانوا فقراء وهذا مما لا تسلمه الواقفية بل يقولون هو متردد بين الشمول والاقتصار والشك كاف فى استصحاب الأصل من براءة الذمة فى اليمين ومنع الاعطاء إلا عند الاذن المستيقن ومن سلم من المخصصة ذلك فهو مشكل عليه إلا أن يجيب باظهار دليل فقهى يقضى فى الشرط خاصة دون الاستثناء (وحجة المخصصة اثنتان) الأولى قولهم أن المعممين عمموا لأن كل جملة غير مستقلة فصارت جملة واحدة بالواو العاطفة ونحن إذا خصصنا بالأخير جعلناها مستقلة وهذا تقرير علة للخصم واعتراض عليهم ولعلهم لا يعللون بذلك ثم علة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يفد وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به * الثانية قولهم إطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه فلا ينبغى أن يخرج منه ما دخل فيه إلا بيقين وهذا فاسد من أوجه: الأول أنا لا نسلم اطلاق الأول قبل تمام الكلام وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم ويحتمل الرجوع إليه

عند المتوقف . الثانى أنه لا يتعين رجوعه إلى الأخير بل يجوز رجوعه إلى الأول فقط فكيف نسلم اليقين . الثالث أنه لا يسلم ما ذكروه في الشرط والصفة ويسلم أكثرهم عموم ذلك ويلزمهم قصر لفظ الجمع على الاثنين أو الثلاثة لأنه المستيقن ﴿حجة الواقفية﴾ أنه إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد تحكم ورأينا العرب تستعمل كل واحد منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز فيجب التوقف لا محالة إلا أن يثبت نقل متواتر من أهل اللغة أنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر وهذا هو الأحق وإن لم يكن بدّ من رفع التوقف فمذهب المعممين أولى لأن الواو ظاهرة فى العطف وذلك يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه لكن الواو محتمل أيضا للابتداء كقوله تعالى « لنبين لكم ونقرّ فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى » وقوله عزّ وجل « فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل » والذى يدل على أن التوقف أولى أنه ورد فى القرآن الاقسام كلها من الشمول والاقتصار على الأخير والرجوع إلى بعض الجمل السابقة كقوله تعالى فاجلدوهم فقوله تعالى إلا الذين تابوا لا يرجع إلى الجلد ويرجع إلى الفسق وهل يرجع إلى الشهادة فيه خلاف ، وقوله تعالى « فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله الا أن يصدقوا » يرجع إلى الأخير وهو الدية لأن التصدق لا يؤثر فى الاعتاق ، وقوله تعالى « فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » فقوله فمن لم يجد يرجع إلى الخصال الثلاثة ، وقوله تعالى « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه - إلى قوله - إلا قليلا » فهذا يبعد حمله على الذى يليه لأنه يؤدّى إلى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله ورحمته فقيل إنه محمول على قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلا منهم لتقصير وإهمال وغلط وقيل إنه يرجع إلى قوله أذاعوا به ، ولا يبعد أن يرجع إلى الأخير ومعناه ولولا فضل الله عليكم ورحمته ببعثة محمد عليه السلام لاتبعتم الشيطان إلا قليلا قد كان تفضل عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثة كأويس القرنى وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة وغيرهم ممن تفضل الله عليهم بتوحيده واتباع رسوله قبله .

القول فى دخول الشرط على الكلام

اعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده وبه يفارق العلة إذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلول والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده ، والشرط عقلى وشرعى ولغوى ، والعقلى كالحياة للعلم والعلم للارادة والمحل للحياة إذ الحياة تنتفى بانتفاء المحل فانه لا بدّ لها من محل ولا يلزم وجودها بوجود المحل ، والشرعى كالطهارة للصلاة والاحصان للرجم ، واللغوى كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق وإن جئتنى أكرمتك فان مقتضاه فى اللسان باتفاق أهل اللغة اختصاص الاكرام بالمجىء فانه إن كان يكرمه دون المجىء لم يكن كلامه اشتراطا فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم ومنزلة الاستثناء إذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين إلا أن يكونوا أهل عهد وبين أن يقول اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين وكل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء حتى يجعله متكلما بالباقى لا أنه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع فى الدوام بطريق النسخ فأما رفع ما سبق دخوله فى الكلام فمحال فاذا قال أنت طالق إن دخلت الدار فمعناه أنك عند الدخول طالق فكأنه لم يتكلم بالطلاق إلا بالاضافة إلى حال الدخول إما أن نقول تكلم بالطلاق عاما مطلقا دخل أو لم يدخل ثم أخرج ما قبل الدخول فليس هذا بصحيح (فان قيل) قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة أو إن لم يكونوا ذميين فلفظ المشركين متناول للجميع ولأهل الذمة لكن خرج أهل

الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء (قلنا) هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المنفصل والمتصل ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه وإتمام له غير موضوع الكلام فجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا لحقا قبل الوقوف دفعا فقوله تعالى فويل للمصلين لا حكم له قبل إتمام الكلام فإذا تم الكلام كان الويل مقصورا على من وجد فيه شرط السهو والرياء لا أنه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض فهكذا ينبغي أن يفهم حقيقة الاستثناء والشرط فاعلموه ترشدوا .

القول في المطلق والمقيد

اعلم أن التقييد اشتراط والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجب والموجب كما لو قال لا نكاح إلا بولي وشهود وقال لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل فيحمل المطلق على المقيد فلو قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ثم قال فيها مرة أخرى فتحرير رقبة مؤمنة فيكون هذا اشتراطاً ينزل عليه الاطلاق وهذا صحيح ولكن على مذهب من لا يرى بين الخاص والعام تقابل الناسخ والمنسوخ كما نقلناه عن القاضي والقاضي مع مصيره إلى التعارض نقل الاتفاق عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم أما إذا اختلف الحكم كالظهار والقتل فقال قوم يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل كما لو اتحدت الواقعة وهذا تحكم محض يخالف وضع اللغة إذ لا يتعرض القتل للظهار فكيف يرفع الاطلاق الذي فيه والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها كيف ويلزم من هذا تناقض فان الصوم مقيد بالتتابع في الظهار والتفريق في الحج حيث قال تعالى ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ومطلق في اليمين فليت شعري على أيّ المقيدين يحمل فقال قوم لا يحمل على المقيد أصلا وإن قام دليل القياس لأنه نسخ ولا سبيل إلى نسخ الكتاب بالقياس وإلى هذا ذهب أبو حنيفة إذ جعل الزيادة على النص نسخاً وقد بينا فساد هذا في كتاب النسخ وأن قوله تعالى فتحرير رقبة ليس هو نصاً في إجزاء الكافرة بل هو عام يعتقد ظهوره مع تجويز قيام الدليل على خصوصه اما أن يعتقد عمومه قطعاً فهذا خطأ في اللغة وقال الشافعي رحمه الله إن قام دليل حمل عليه ولم يكن فيه إلا تخصيص العموم وهذا هو الطريق الصحيح فان قيل إنما يطلب بالقياس حكم ماليس منطوقا به في كفارة الظهار ومقتضاها اجزاء الكافرة (قلنا) بينا أن كون الكافرة منطوقا بها مشكوك فيه إذ ليس تناول عموم الرقبة له كالتنصيص على الكافرة وقد كشفنا الغطاء في مسئلة تخصيص عموم القرآن بالقياس * هذا تمام القول في العموم والخصوص ولواحقه من الاستثناء والشرط والتقييد وبه تم الكلام في الفن الأوّل وهو دلالة اللفظ على معناه من حيث الصيغة والوضع

الفن الثاني فيما يقتبس من الالفاظ

لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها وإشارتها وهي خمسة أضرب

﴿ الضرب الأول ﴾ ما يسمى اقتضاء وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقا إلا به أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلا به أما المقتضى الذي هو ضرورة صدق المتكلم فكقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لأنه نفى الصوم والصوم لا ينتفي بصورته فمعناه لا صيام صحيح أو كامل فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه والحكم غير منطوق به لكن لابد منه لتحقيق صدق الكلام فمن هذا (قلنا) لا عموم له لأنه ثبت اقتضاء لا لفظاً وهذا يضح على مذهب من ينكر الأسماء الشرعية ويقول لفظ الصوم باق على مقتضى اللغة فيفتقر فيه إلى إضمار الحكم أما من جعله عبارة عن الصوم الشرعي فيكون انتفاؤه بطريق

النطق لابطريق الاقتضاء بل مثاله لاعمل إلا بنية ورفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما سبقت أمثلته فى باب المجمل وأما مثال ماثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعاً فقول القائل أعتق عبدك عنى فانه يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به لكن العتق المنطوق بهشرط نفوذه شرعاً تقدم الملك فكان ذلك مقتضى اللفظ وكذلك لو أشار إلى عبدالغير وقال والله لأعتقن هذا العبديلزمه تحصيل الملك فيهإن أراد البر وإن لم يتعرض له لضرورة الملتزم وأما مثال ماثبت اقتضاء لتصور المنطوق به عقلا فقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فانه يقتضى إضمار الوطء أى حرم عليكم وطء أمهاتكم لأن الأمهات عبارة عن الأعيان والأحكام لا تتعلق بالأعيان بل لا يعقل تعلقها إلا بأفعال المكلفين فاقتضى اللفظ فعلا وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال بعرف الاستعمال وكذلك قوله حرمت عليكم الميتة والدم وأحلت لكم بهيمة الأنعام أى الأكل ويقرب منه واسأل القرية أى أهل القرية لأنه لا بد من الأهل حتى يعقل السؤال فلا بد من إضماره ويجوز أن يلقب هذا بالاضمار دون الاقتضاء والقول فى هذا قريب

الضرب الثانى

ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ ونعنى به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه فكما أن المتكلم قد يفهم إشارته وحركته فى أثناء كلامه مالا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة فكذلك قد يتبع اللفظ مالم يقصد به ويبنى عليه ومثال ذلك تمسك العلماء فى تقدير أقل الطهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن؟ فقال تقعد إحداهن فى قعر بيتها شطر دهرها لا تصلى ولا تصوم فهذا إنما سيق لبيان نقصان الدين وما وقع النطق قصداً إلا به لكن حصل به إشارة إلى أكثر الحيض وأقل الطهر وأنه لا يكون فوق شطر الدهر وهو خمسة عشر يوماً من الشهر إذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة فى نقصان دينها ، ومثاله استدلال الشافعى رحمه الله فى تنجس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه السلام « فاذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثاً فانه لايدرى أين باتت يده » إذ قال لولا أن يقين النجاسة ينجس لكان توهمها لا يوجب الاستحباب ، ومثاله تقدير أقل مدة الحمل بستة أشهر أخذاً من قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ، وقد قال فى موضع آخر وفصاله فى عامين ومثاله المصير إلى أن من وطىء بالليل فى رمضان فأصبح جنباً لم يفسد صومه لأنه قال وكلوا واشربوا حتى يتبين وقال فالآن باشروهن ثم مد الرخصة إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر فتشعر الآية بجواز الأكل والشرب والجماع فى جميع الليل ومن فعل ذلك فى آخر الليل استأخر غسله إلى النهار وإلا وجب أن يحرم الوطء فى آخر جزء من الليل بمقدار ما يتسع للغسل فهذا وأمثاله مما يكثر ويسمى إشارة اللفظ.

الضرب الثالث

فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما فانه كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزانى وهو المنطوق به فهم كون السرقة والزنا علة للحكم وكونه علة غير منطوق به لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام وقوله تعالى « إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم » أى لبرهم وفجورهم وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب وكذلك إذا قال ذم الفاجر وامدح المطيع وعظم العالم فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق به وهذا قد يسمى إيماء وإشارة كما يسمى فحوى الكلام ولحنه وإليك الخيرة فى تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته

الضرب الرابع

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » وفهم تحريم مال اليتيم واحراقه وإهلاكه من قوله تعالى « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً » وفهم ما وراء الذرّة والدينار من قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره » وقوله « ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك » وكذلك قول القائل ما أكلت له برّة ولا شربت له شربة ولا أخذت من ماله حبة فانه يدل على ماوراءه ﴿ فان قيل ﴾ هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ﴿ قلنا ﴾ لا حجر فى هذه التسمية لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك لا تقل له أف لكن اقتله وقد يقول والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرق ماله فلا يحنث ﴿ فان قيل ﴾ الضرب حرام قياسا على التأفيف لأن التأفيف إنما حرم للإيذاء وهذا الايذاء فوقه ﴿ قلنا ﴾ إن أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ وإن أردت أنه مسكوت فهم من منطوق فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق أو هو معه وليس متأخراً عنه وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة وقد يسمى فحوى اللفظ ولكل فريق اصطلاح آخر فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد فى إدراك حقيقة هذا الجنس

الضرب الخامس

هو المفهوم ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفى الحكم عما عداه ويسمى مفهوما لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق والا فما دل عليه المنطوق أيضا مفهوم وربما سمى هذا دليل الخطاب ولا التفات إلى الأسامى وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفى الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه فى الصفة كقوله تعالى « ومن قتله منكم متعمداً » وكقوله عليه السلام فى سائمة الغنم الزكاة والثيب أحق بنفسها من وليها ومن باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع فتخصيص العمد والسوم والثيوبة والتأبير بهذه الأحكام هل يدل على نفى الحكم عما عداها ، فقال الشافعى ومالك والأكثرون من أصحابهما أنه يدل وإليه ذهب الأشعرى إذ احتج فى اثبات خبر الواحد بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » قال هذا يدل على أن العدل بخلافه. واحتج فى مسئلة الرؤية بقوله تعالى « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » قال وهذا يدل على أن المؤمنين بخلافهم وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضى وجماعة من حذاق الفقهاء ومنهم ابن شريح ان ذلك لا دلالة له وهو الأوجه عندنا * ويدل عليه مسالك ﴿ الأول ﴾ أن إثبات زكاة السائمة مفهوم أما نفيها عن المعلوفة اقتباسا من مجرد الاثبات لا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواتر أو جار مجرى المتواتر والجارى مجرى المتواتر كعلمنا بأن قولهم ضروب وقتول وأمثاله للتكثير وأن قولهم عليم وأعلم وقدير وأقدر للمبالغة أعنى الأفعل أما نقل الآحاد فلا يكفى إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل إليه ﴿ فان قيل ﴾ فمن نفى المفهوم افتقر إلى نقل متواتر أيضا (قلنا) لا حاجة إلى حجة فيما لم يضعوه فان ذلك لا يتناهى إنما الحجة على من يدعى الوضع ﴿ الثانى ﴾ حسن الاستفهام فان من قال إن ضربك زيد عامدا فاضربه حسن أن يقول فان ضربنى خاطئا أأضربه وإذا قال اخرج الزكاة من ماشيتك السائمة حسن أن يقول هل أخرجها من المعلوفة وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم فانه لا يحسن فى المنطوق وحسن فى المسكوت عنه ﴿ فان قيل ﴾ حسن لأنه قد لا يراد به النفى مجازا ﴿ قلنا ﴾ الأصل أنه إذا احتمل ذلك كان حقيقة وإنما يرد إلى المجاز بضرورة دليل ولا دليل ﴿ المسلك الثالث ﴾ انا نجدهم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة فالثبوت للموصوف معلوم منطوق

والنفي عن المسكوت محتمل فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة ودليل آخر أما دعوى كونه مجازا عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل يعارضه عكسه من غير ترجيح ﴿ المسلك الرابع ﴾ أن الخبر عن ذى الصفة لا ينفي غير الموصوف فاذا قال قام الأسود أو خرج أو قعد لم يدل على نفيه عن الأبيض بل هو سكوت عن الأبيض وان منع ذلك مانع وقد قيل به لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك رأيت زيدا نفيا للرؤية عن غيره وإذا قال ركب زيد دل على نفي الركوب عن غيره وقد تبع هذا بعضهم وهو بهت واختراع على اللغات كلها فان قولنا رأيت زيداً لا يوجب نفي رؤيته عن ثوب زيد ودابته وخادمه ولا عن غيره إذ يلزم أن يكون قوله زيد عالم كفرا لأنه نفي للعلم عن الله وملائكته ورسله وقوله عيسى نبي الله كفرا لأنه نفي النبوة عن محمد عليه السلام وعن غيره من الأنبياء ﴿ فان قيل ﴾ هذا قياس الوصف على اللقب ولا قياس في اللغة قلنا ماقصدنا به الاضرب مثال لينتبه به حتى يعلم أن الصفة لتعريف الموصوف فقط كما أن أسماء الأعلام لتعريف الأشخاص ولا فرق بين قوله في الغنم زكاة في نفي الزكاة عن البقر والابل وبين قوله في سائمة الغنم زكاة في نفي الزكاة عن المعلوفة ﴿ المسلك الخامس ﴾ أنا كما أنا لانشك في أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق أيضا في الخبر عن الموصوف بصفة فتقول رأيت الظريف وقام الطويل ونكحت الثيب واشتريت السائمة وبعت النخلة المؤبرة فلو قال بعد ذلك نكحت البكر أيضاً واشتريت المعلوفة أيضا لم يكن هذا مناقضاً للأول ورفعا له وتكذيبا لنفسه كما لو قال مانكحت الثيب وما اشتريت السائمة ولو فهم النفي كما فهم الاثبات لكان الاثبات بعده تكذيبا ومضاداً لما سبق * وقد احتج القائلون بالمفهوم بمسالك ﴿ الأول ﴾ أن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطاب وكذلك أبوعبيدة من أئمة اللغة وقد قال في قوله عليه السلام لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته فقال دليله ان من ليس بواجد لايحل ذلك منه وفي قوله لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا حتى يريه(١) خير من أن يمتلىء شعراً فقيل انه اراد الهجاء والسب أو هجو الرسول عليه السلام فقال ذلك حرام قليله وكثيره امتلأ به الجوف أو قصر فتخصيصه بالامتلاء يدل على أن مادونه بخلافه وأن من لم يتجرد للشعر ليس مرادا بهذا الوعيد والجواب أنهما ان قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما وقد صرحا بالاجتهاد اذ قالا لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة وهذا الاستدلال معرض للاعتراض كما سيأتي فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ فيما يظنه بأهل اللغة أو بالرسول وإن كان ماقالاه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد ويعارضه أقوال جماعة أنكروه وقد قال قوم لاتثبت اللغة بنقل أرباب المذاهب والآراء فانهم يميلون إلى نصرة مذاهبهم فلا تحصل الثقة بقولهم ﴿ المسلك الثاني ﴾ ان الله تعالى قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين فهذا يدل على أن حكم ماعدا السبعين بخلافه . والجواب من أوجه : الأول أن هذا خبر واحد لاتقوم به الحجة في اثبات اللغة والأظهر أنه غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع أولا تشفع وان شفعت لهم سبعين مرة لم أقبل منك شفاعتك الثاني انه قال لأزيدن على السبعين ولم يقل ليغفر لهم فما كان ذلك لانتظار الغفران بل لعله كان لاستمالة قلوب الأحياء منهم لما رأى من المصلحة فيهم ولترغيبهم في الدين لا لانتظار غفران الله تعالى للموتى مع المبالغة في اليأس وقطع الطمع . الجواب الثالث أن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين أدل على جواز المغفرة بعد السبعين أو على وقوعه . فان قلتم على وقوعه فهو خلاف الاجماع وان قلتم على جوازه فقد كان الجواز ثابتا بالعقل قبل الآية فانتفى الجواز المقدر بالسبعين والزيادة ثبت جوازها بدليل العقل لا بالمفهوم

(١) قوله حتى يريه من الورى بوزن الرمي أي حتى يغلبه أو يفسده اه كتبه مصححه

﴿ المسلك الثالث لهم ﴾ ان الصحابة قالوا الماء من الماء منسوخ بقول عائشة رضى الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فلو لم يتضمن نفى الماء عن غير الماء لما كان وجوبه بسبب آخر نسخا له فانه لم ينسخ وجوبه بالماء بل انحصاره عليه واختصاصه به والجواب من أوجه : الأول أن هذا نقل آحاد ولا تثبت به اللغة . الثانى أنه انما يصح عن قوم مخصوصين لا عن كافة الصحابة فيكون ذلك مذهبا لهم بطريق الاجتهاد ولا يجب تقليدهم . الثالث أنه يحتمل أنهم فهموا منه أن كل الماء من الماء ففهموا من لفظ الماء المذكور أولا العموم والاستغراق لجنس استعمال الماء وفهموا أخيراً كون خبر التقاء الختانين نسخا لعموم الأول لا لمفهومه ودليل خطابه وكل عام أريد به الاستغراق فالخاص بعده يكون نسخا لبعضه ويتقابلان إن اتحدت الواقعة . الرابع أنه نقل عنه عليه السلام أنه قال لا ماء إلا من الماء وهذا تصريح بطرفى النفى والاثبات كقوله عليه السلام لا نكاح إلا بولى ولا صلاة إلا بطهور ، وروى أنه أتى باب رجل من الأنصار فصاح به فلم يخرج ساعة ثم خرج ورأسه يقطر ماء فقال عليه السلام عجلت عجلت ولم تنزل فلا تغتسل فالماء من الماء وهذا تصريح بالنفى فرأوا خبر التقاء الختانين ناسخا لما فهم من هذه الأدلة . الخامس أنه قال فى رواية إنما الماء من الماء وقد قال بعض منكرى المفهوم ان هذا للحصر والنفى والاثبات ولا مفهوم للقب والماء اسم لقب فدل أنه مأخوذ من الحصر الذى دل عليه الألف واللام وقوله انما ولم يقل أحد من الصحابه أن المنسوخ مفهوم هذا اللفظ فلعل المنسوخ عمومه أو حصره المعلوم لا بمجرد التخصيص والكلام فى مجرد التخصيص ﴿ المسلك الرابع ﴾ قولهم ان يعلى بن أمية قال لعمر رضى الله عنه ما بالنا نقصر وقد أمنا فقال تعجبت مما تعجبت منه فسألت النبى عليه الصلاة والسلام فقال هى صدقة تصدق الله بها عليكم أو على عباده فاقبلوا صدقته وتعجبهما من بطلان مفهوم تخصيص قوله تعالى إن خفتم قلنا لأن الأصل الاتمام واستثنى حالة الخوف فكان الاتمام واجبا عند عدم الخوف بحكم الأصل لا بالتخصيص ﴿ المسلك الخامس ﴾ أن ابن عباس رضى الله عنهما فهم من قوله إنما الربا فى النسيئة نفى ربا الفضل وكذا عقل من قوله تعالى فان كان له اخوة فلأمه السدس أنه وإن كان له أخوات فلأمه الثلث وكذلك قال الأخوات لا يرثن مع الأولاد لقوله تعالى إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك فانه لما جعل لها النصف بشرط عدم الولد دل على انتفائه عند وجود الولد . والجواب عن هذا من أوجه : الأول أن هذا غايته أن يكون مذهب ابن عباس ولا حجة فيه . الثانى أن جميع الصحابة خالفوه فى ذلك فان دل مذهبه عليه دل مذهبهم على نقيضه . الثالث أنه لم يثبت أنه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ بل ربما دفعه بدليل آخر وقرينة أخرى . الرابع أنه لعله اعتقد أن البيع أصله على الاباحة بدليل العقل أو عموم قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فاذا كان النهى قاصرا على النسيئة كان الباقى حلالا بالعموم ودليل العقل لا بالمفهوم . الخامس أنه روى أنه قال لا ربا إلا فى النسيئة وهذا نص فى النفى والاثبات وقوله إنما الربا فى النسيئة أيضا قد أقر به بعض منكرى المفهوم لما فيه من الحصر ﴿ المسلك السادس ﴾ أنه اذا قال اشتر لى عبداً أسود يفهم نفى الأبيض وإذا قال اضربه إذا قام يفهم المنع إذا لم يقم (قلنا) هذا باطل بل الأصل منع الشراء والضرب إلا فيما أذن والاذن قاصر فبقى الباقى على النفى وتولد منه درك الفرق بين الأبيض والأسود وعماد الفرق إثبات ونفى ومستند النفى الأصل ومستند الاثبات الاذن القاصر والذهن إنما يتنبه للفرق عند الاذن القاصر على الأسود فانه يذكر الأبيض فيسبق إلى الأوهام العامية أن ادراك الذهن هذا الاختصاص والفرق من الذكر القاصر لا بل هو عند الذكر القاصر لكن أحد طرفى الفرق حصل من الذكر والآخر كان حاصلا فى الأصل فيذكره عند التخصيص فكان حصول الفرق عنده لا به فهذا مزلة القدم وهو دقيق ولأجله غلط الأكثرون ، ويدل عليه أيضا انه لو عرض على البيع شاة وبقرة وغانما وسالما وقال اشتر غانما والشاة لسبق إلى الفهم الفرق بين غانم وسالم وبين البقرة والشاة واللقب لا مفهوم له بالاتفاق عند كل

محصل إذ قوله لا تبيعوا البر بالبر لم يدل على نفى الربا من غير الأشياء الستة بالاتفاق ولو دل لا نحسم باب القياس وإن القياس فائدته إبطال التخصيص وتعدية الحكم من المنصوص إلى غيره لكن مزلة القدم ما ذكرناه وهو جار فى كل ما يتضمن الاقتطاع من أصل ثابت كقوله أنت طالق إن دخلت الدار فان لم تدخل لم تطلق لأن الأصل عدم الطلاق لا لتخصيص الدخول بدليل أنه لو قال إن دخلت فلست بطالق فلا يقع إذا لم تدخل لأنه ليس الأصل وقوع الطلاق حتى يكون تخصيص النفى بالدخول موجبا للرجوع إلى الأصل عند عدم الدخول وهذا واضح ﴿ المسلك السابع ﴾ وعليه تعويل الأكثرين وهو السبب الأعظم فى وقوع هذا الوهم أن تخصيص الشىء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة فان استوت السائمة والمعلوفة والثيب والبكر والعمد والخطأ فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل والحاجة إلى البيان تعم القسمين فلا داعى له إلى اختصاص الحكم والاصار الكلام لغواً . والجواب من أربعة أوجه : الأول أن هذا عكس الواجب فانكم جعلتم طلب الفائدة طريقا إلى معرفة وضع اللفظ وينبغى أن يفهم أوّلا الوضع ثم ترتب الفائدة عليه والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع أما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا . الثانى هو أن عماد هذا الكلام أصلان : أحدهما أنه لا بد من فائدة التخصيص . والثانى أنه لافائدة إلا اختصاص الحكم والنتيجة أنه الفائدة إذاً ، ومسلم أنه لا بد من فائدة لكن الأصل الثانى وهو أنه لافائدة إلا هذا فغير مسلم فلعل فيه فائدة فليست الفائدة محصورة فى هذا بل البواعث على التخصيص كثيرة واختصاص الحكم أحد البواعث ﴿ فان قيل ﴾ فلو كان له فائدة أو عليه باعث سوى اختصاصه الحكم لعرفناه ﴿ قلنا ﴾ ولم قلتم ان كل فائدة ينبغى أن تكون معلومة لكم فلعلها حاضرة ولم تعثروا عليها فكأنكم جعلتم عدم علم الفائدة علماً بعدم الفائدة وهذا خطأ فعماد هذا الدليل هو الجهل بفائدة أخرى الثالث وهو قاصمة الظهر على هذا المسلك أن تخصيص اللقب لا يقول به محصل فلم لم تطلبوا الفائدة فيه فاذا خصص الأشياء الستة فى الربا وعمم الحكم فى المكيلات والمطعومات كلها وخصص الغنم بالزكاة مع وجوبها فى الابل والبقر فما سببه مع استواء الحكم فيقال لعل اليه داعيا من سؤال أو حاجة أو سبب لا نعرفه فليكن كذلك فى تخصيص الوصف . الرابع أن فى تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد :الأولى انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر أن يعرض المجتهدين لثواب جزيل فى الاجتهاد إذ بذلك تتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم فى الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجارى الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال. الثانية أنه لو قال فى الغنم زكاة ولم يخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذى ينقدح له فخص السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها ان رأى أنها فى معناها أولا تلحق بها فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد وكذلك لو قال لا تبيعوا الطعام بالطعام ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى اخراج البر والتمر فنص على ما لا وجه لاخراجه وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد لاسيما ولو ذكر الطعام أو الغنم وهو لفظ عام لصار عند الواقفية محتملا للعموم وللبر خاصة أو التمر خاصة وللمعلوفة خاصة وللسائمة خاصة فأخرج المخصوص عن محل الوقف والشك وردّ الباقى إلى الاجتهاد لما رأى فيه من اللطف والصلاح . الثالثة أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة عموم وقوع أو خصوص سؤال أو وقوع واقعة أو اتفاق معاملة فيها خاصة أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها فعدم علمنا بذلك لا ينزل بمنزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه فكذلك فى الأوصاف ﴿ المسلك الثامن ﴾ قولهم ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والانتفاء بانتفائها والجواب أن الخلاف فى العلة والصفة واحد فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها أما انتفاؤه بانتفائها فلا ، بل يبقى بعد انتفاء العلة على ما يقتضيه الأصل وكيف ونحن نجوّز تعليل الحكم بعلتين فلو كان ايجاب القتل بالردّة نافيا للقتل عند انتفائها

لـكان إيجاب القصاص نسخا لذلك النفى بل فائدة ذكر العلة معرفة الرابطة فقط وليس من فائدته أيضا تعدية العلة من محلها إلى غير محلها فان ذلك عرف بورود التعبد بالقياس ولولاه لـكان قوله حرمت عليكم الخمر لشدتها لايوجب تحريم النبيذ المشتد بل يجوز أن تـكون العلة شدة الخمر خاصة إلى أن يرد دليل وتعبد باتباع العلة وترك الالتفات إلى المحل ﴿ المسلك التاسع ﴾ استدلالهم بتخصيصات فى الـكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات وسبيل الجواب عن جميعها إما لبقائها على الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة ولو دل ماذكروه لدلت تخصيصات فى الـكتاب والسنة لا أثر لها على نقيضه كقوله تعالى «ومن قتله منكم متعمداً» فى جزاء الصيد إذ يجب على الخاطىء وقوله تعالى «ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة» إذ تجب على العامد عند الشافعى رحمه الله وقوله «ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصـلاة ان خفتم ـــ الآية» وقوله فى الخلع «وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها» وقوله عليه السلام (أيما امرأة نـكحت بغير إذن وليها) إلى أمثال له لاتحصى

القول فى درجات دليل الخطاب

اعلم أن توهم النفى من الاثبات على مراتب ودرجات وهى ثمانية : الأولى وهى أبعدها وقد أقر ببطلانها كل محصل من القائلين بالمفهوم وهو مفهوم اللقب كتخصيص الأشياء الستة فى الربا . الثانية الاسم المشتق الدال على جنس كقوله لاتبيعوا الطعام بالطعام وهذا أيضا يظهر إلحاقه باللقب لأن الطعام لقب لجنسه وان كان مشتقا مما يطعم إذ لاتدرك تفرقة بين كقوله فى الغنم زكاة وفى الماشية زكاة وان كانت الماشية مشتقة مثلا . الثالثة تخصيص الأوصاف التى تطرأ وتزول كقوله الثيب أحق بنفسها والسائمة تجب فيها الزكاة فلأجل أن السوم يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص واذا لم يجد حمله على انتفاء الحـكم وهو أيضا ضعيف ومنشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص . الرابعة أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة فى معرض الاستدراك والبيان كما لو قال فى الغنم السائمة زكاة وكقوله من باع نخلة مؤبرة فثمرها للبائع واقتلوا المشركين الحربيين فانه ذكر الغنم والنخلة والمشركين وهى عامة فلو كان الحكم يعمها لما أنشأ بعده استدراكا لكن الصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لامفهوم له فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك ويجوز أن يكون له سبب سوى اختصاص الحكم لم نعرفه ووجه التفاوت بين هذه الصور أن تخصيص اللقب يمكن حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه ولذلك ذكر الأشياء الستة فهذا احتمال وهو الغفلة عن غير المنطوق به والغفلة عن البكر عند التعرض للثيب أبعد لأن ذكر الصفة بذكر ضدها يضعف هذا الاحتمال فصار احتمال المفهوم أظهر وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلية فظهر احتمال المفهوم لانحسام أحـد الاحتمالات الباعثة على التخصيص لكن وراء هذه احتمالات داعية الى التخصيص وان لم نعرفها فلا يحتج بما لايعلم فينظر إلى لفظه ومن تعرض للغنم السائمة والنخلة المؤبرة فهو ساكت عن المعلوفة وغير المؤبرة كما لو قال فى السائمة وفى المؤبرة وكما لو قال فى سائمة الغنم زكاة الخامسة الشرط وذلك أن يقول ان كان كذا فافعل كذا وإن جاءكم كريم قوم فأكرموه «وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن» وقد ذهب ابن شريح وجماعة من المنكرين للمفهوم الى أن هذا يدل على النفى والذى ذهب إليـه القاضى انكاره وهو الصحيح عندنا على قياس ماسبق لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط فيقصر عن الدلالة على الحـكم عند عدم الشرط أما أن يدل على عدمه عند العدم فلا وفرق بين أن لايدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر وبين أن يدل على النفى فيتغير عما كان والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحـكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال المدعى ان كانت له بينة واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان لايدل على نفى الحـكم بالاقرار واليمين والشاهد ولايكون

الأمر

الأمر بالحكم بالاقرار والشاهد واليمين نسخا له ورفعا للنص أصلا ولهذا المعنى جوّزناه بخبر الواحد وقوله تعالى « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » أنكر أبو حنيفة مفهومه لما ذكرناه ويجوز أن توافق الشافعى فى هذه المسئلة وان خالفناه فى المفهوم من حيث ان انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلا ما استثنى والحامل هى المستثنى فيبقى الحائل على أصل النفى وانتفت نفقتها لا بالشرط لكن بانتفاء النكاح الذى كان علة النفقة.

السادسة قوله عليه السلام انما الماء من الماء وانما الشفعة فيما لم يقسم وانما الولاء لمن أعتق وانما الربا فى النسيئة وإنما الأعمال بالنيات وهذا قد أصر أصحاب أبى حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره وقالوا إنه اثبات فقط ولا يدل على الحصر وأقر القاضى بأنه ظاهر فى الحصر محتمل للتأكيد إذ قوله تعالى إنما الله إله واحد وإنما يخشى الله من عباده العلماء يشعر بالحصر ولكن قد يقول إنما النبى محمد وإنما العالم فى البلد زيد يريد به الكمال والتأكيد وهذا هو المختار عندنا أيضا ولكن خصص القاضى هذا بقوله إنما ولم يطرده فى قوله الاعمال بالنيات والشفعة فيما لم يقسم وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم والعالم فى البلد زيد وعندنا أن هذا يلحق بقوله إنما وإن كان دونه فى القوة لكنه ظاهر فى الحصر أيضاً فانا ندرك التفرقة بين قول القائل زيد صديقى وبين قوله صديقى زيد وبين قوله زيد عالم وبين قوله العالم زيد وهذا التحقيق وهو أن الخبر لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ بل ينبغى أن يكون أعم منه أو مساويا له فلا يجوز أن تقول الحيوان إنسان ويجوز أن تقول الانسان حيوان فاذا جعل زيداً مبتدأ وقال زيد صديقى جاز أن تكون الصداقة أعم من زيد وزيد أخص من الصديق لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص من الخبر أما إذا جعل الصديق مبتدأ فقال صديقى زيد فلو كان له صديق آخر كان المبتدأ أعم من الخبر والخبر أخص وكان كقوله اللون سواد والحيوان إنسان وذلك ممتنع وإن كان عكسه جائزاً ﴿فان قيل﴾ يجوز أن يقول صديقى زيد وعمرو أيضاً والولاء لمن أعتق ولمن كاتب ولمن باع بشرط العتق ولو كان للحصر لكان هذا نقضاً له ﴿قلنا﴾ هو للحصر بشرط أن لا يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره كما أن العشرة لمعناها بشرط أن لا يتصل بها الاستثناء وقوله اقتلوا المشركين ظاهر فى الجميع بشرط أن لا يقول إلا زيداً السابعة مدّ الحكم إلى غاية بصيغة إلى وحتى كقوله تعالى ولا تقربوهنّ حتى يطهرن فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وقد أصر على إنكار هذا أصحاب أبى حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم وقالوا هذا نطق بما قبل الغاية وسكوت عما بعد الغاية فيبقى على ما كان قبل النطق وأقر القاضى بهذا لأن قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وحتى يطهرن ليس كلاما مستقلا فان لم يتعلق بقوله ولا تقربوهنّ وقوله فلا تحل له فيكون لغواً من الكلام وإنما صح لما فيه من إضمار وهو قوله حتى يطهرن فاقربوهنّ وحتى تنكح فتحل ولهذا يقبح الاستفهام إذا قال لا تعط زيداً حتى يقوم ولو قال أعطه إذا قام فلا يحسن إذ معناه أعطه إذا قام ولأن الغاية نهاية ونهاية الشىء مقطعه فان لم يكن مقطع فلا يكون نهاية فانه إذا قال اضربه حتى يتوب فلا يحسن معه أن يقول وهل أضربه وإن تاب وهذا وإن كان له ظهورٌ ما ولكن لا ينفك عن نظر إذ يحتمل أن يقال كل ماله ابتداء فغايته مقطع لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصوراً أو ممدوداً إلى الغاية المذكورة ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية فاذاً هذه الرتبة أضعف فى الدلالة على النفى مما قبلها. الرتبة الثامنة لا عالم فى البلد إلا زيد وهذا قد أنكره غلاة منكرى المفهوم وقالوا هذا نطق بالمستثنى عنه وسكوت عن المستثنى فما خرج بقوله إلا فمعناه أنه لم يدخل فى الكلام فصار الكلام مقصوراً على الباقى وهذا ظاهر البطلان لأن هذا صريح فى النفى والاثبات فمن قال لا إله إلا الله لم يقتصر على النفى بل أثبت لله تعالى الألوهية ونفاها عن غيره ومن قال لا عالم إلا زيد ولا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار فقد نفى وأثبت قطعاً وليس كذلك قوله لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولى ولا تبيعوا البر

بالبر إلا سواء بسواء هذا صيغة الشرط ومقتضاها نفى المنفى عند انتفاء الشرط فليس منطوقا به بل تفسد الصلاة مع الطهارة لسبب آخر وكذلك النكاح مع الولى والبيع مع المساواة وهذا على وفق قاعدة المفهوم فان إثبات الحكم عند ثبوت وصف لا يدل على إبطاله عند انتفائه بل يبقى على ما كان قبل النطق وكذلك نفيه عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند ثبوت ذلك الشيء بل يبقى على ما كان قبل النطق ويكون المنطوق به النفى عند الانتفاء فقط بخلاف قوله لا إله إلا الله ولا عالم إلا زيد لأنه إثبات ورد على النفى والاستثناء من النفى إثبات ومن الاثبات نفى وقوله لا صلاة ليس فيه تعرض للطهارة بل للصلاة فقط وقوله إلا بطهور ليس إثباتاً للصلاة بل للطهور الذى لم يتعرض له فى الكلام فلا يفهم منه إلا الشرط ﴿ مسئلة ﴾ القائلون بالمفهوم أقروا بأنه لا مفهوم لقوله وإن خفتم شقاق بينهما ولا لقوله أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها لأن الباعث على التخصيص العادة لأن الخلع لا يجرى إلا عند الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها إلا إذا أبى الولى وكذلك القائلون بمفهوم اللقب قالوا لا مفهوم لقوله صبوا عليه ذنوبا من ماء وليستنج بثلاثة أحجار لأنه ذكرها لكونهما غالبين وإذا كان يسقط المفهوم بمثل هذا الباعث فحيث لم يظهر لنا الباعث احتمل أن يكون ثم باعث لم يظهر لنا فكيف يبنى الحكم على عدم ظهور الباعث لنا ﴿ فان قيل ﴾ فلو انتفى الباعث المخصص فى علم الله تعالى واستوت الحاجة فى المذكور والمسكوت واستويا فى الذكر ولم يكن أحدهما منسياً فهل يجوز للنبي عليه السلام أن يخص أحدهما بالذكر فان جوزتم فهو نسبة له إلى اللغو والعبث وكان كقوله يجب الصوم على الطويل والأبيض فقلنا وهل يجب على القصير والأسود فقال نعم ﴿قلنا﴾ فلم خصصت هذا بالذكر فقال بالتشهى والتحكم فلا شك أنه ينسب إلى خلاف الجدّ ويصلح ذلك لأن يلقب به ليضحك منه كما يقول القائل اليهودى إذا مات لا يبصر فيكون ذلك هزؤا فثبت بهذا أن هذا دليل إن لم يكن باعث فاذا لم يظهر فالأصل عدمه أما اسقاط دلالته لتوهم باعث على التخصيص سوى اختصاص الحكم به فهو رفع للدلالة بالتوهم قلنا ماذكرتموه مسلم وهو أيضا جار فى تخصيص اللقب واليهودى اسم لقب ويستقبح تخصيصه ولا مفهوم للقب لأن ذلك يحسم سبيل القياس وإنما أسقط مفهوم اللقب لأنه ليس فيه دلالة من حيث اللفظ بل هو نطق بشيء وسكوت عن شيء فينبغى أن يقال فلم سكت عن البعض ونطق بالبعض فنقول لا ندرى فان ذلك يحتمل أن يكون بسبب اختصاص الحكم ويحتمل أن يكون بسبب آخر فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال ووهم وكذلك تخصيص الوصف ولا فرق فاذاً لسنا ندرأ الدليل بالوهم بل الخصم يبنى الدليل على الوهم فانه مالم ينتف سائر البواعث لا يتعين باعث اختصاص الحكم وتقدير انتفاء البواعث وهم مجرد وأما قول القائل اليهودى إذا مات لا يبصر فليس استقباحه للتخصيص بل لأنه ذكر ما هو جلىّ فانه لو قال الانسان إذا مات لم يبصر أو الحيوان إذا مات لا يبصر استقبح ذلك لأنه تعرض لما هو واضح فى نفسه فان تعرض لمشكل فلا يستقبح التخصيص فى كل مقام كقوله العبد إذا وقع فى الحج لزمته الكفارة فهذا لا يستقبح وإن شاركه الحر وكقوله الانسان لا يتحرك إلا بالارادة ولا يريد إلا بعد الادراك فلا يستقبح وإن كان سائر الحيوان شاركه فيهما * هذا تمام التحقيق فى المفهوم وبه تمام النظر فى الفن الثانى وهو اقتباس الحكم من اللفظ لا من حيث صيغته ووضعه بل من حيث فحواه وإشارته ولم يبق إلا الفن الثالث وهو اقتباس الحكم من حيث معناه ومعقوله وهو القياس والقول فيه طويل * ونرى أن نلحق بآخر الفن الثانى القول فى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكوته ووجه دلالته على الأحكام فانه قد يظن أنه نازل منزلة القول فى الدلالة ثم بعد الفراغ منه نخوض فى الفن الثالث وهو شرح القياس

القول فى دلالة أفعال النبى عليه السلام وسكوته واستبشاره وفيه فصول :

الفصل الأول فى دلالة الفعل

ونقدم عليه مقدمة فى عصمة الأنبياء فنقول لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء وتصديق الله تعالى اياهم بالمعجزات فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم بدليل العقل ويناقض مدلول المعجزة جواز الكفر والجهل بالله تعالى وكتمان رسالة الله والكذب والخطأ والغلط فيما يبلغ والتقصير فى التبليغ والجهل بتفاصيل الشرع الذى أمر بالدعوة اليه أما ما يرجع الى مقارفة الذنب فيما يخصه ولا يتعلق بالرسالة فلا يدل على عصمتهم عنه عندنا دليل العقل بل دليل التوقيف والاجماع قد دل على عصمتهم عن الكبائر وعصمتهم أيضا عما يصغر أقدارهم من القاذورات كالزنا والسرقة واللواط أما الصغائر فقد أنكرها جماعة وقالوا الذنوب كلها كبائر فأوجبوا عصمتهم عنها والصحيح أن من الذنوب صغائر وهى التى تكفرها الصلوات الخمس واجتناب الكبائر كما ورد فى الخبر وكما قررنا حقيقته فى كتاب التوبة من كتاب إحياء علوم الدين ﴿فان قيل﴾ لم لم تثبت عصمتهم بدليل العقل لأنهم لو لم يعصموا لنفرت قلوب الخلق عنهم ﴿قلنا﴾ لا يجب عندنا عصمتهم من جميع ما ينفر فقد كانت الحرب سجالا بينه وبين الكفار وكان ذلك ينفر قلوب قوم عن الايمان ولم يعصم عنه وإن ارتاب المبطلون مع أنه حفظ عن الخط والكتابة كى لا يرتاب المبطلون وقد ارتاب جماعة بسبب النسخ كما قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر » وجماعة بسبب المتشابهات فقالوا كان يقدر على كشف الغطاء لو كان نبيا لخلص الخلق من كلمات الجهل والخلاف كما قال تعالى « فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » وهذا لأن نفى المنفرات ليس بشرط دلالة المعجزة هذا حكم الذنوب أما النسيان والسهو فلا خلاف فى جوازه عليهم فيما يخصهم من العبادات ولا خلاف فى عصمتهم بما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة فانهم كلفوا تصديقه جزما ولا يمكن التصديق مع تجويز الغلط وقد قال قوم يجوز عليه الغلط فيما شرعه بالاجتهاد لكن لا يقر عليه وهذا على مذهب من يقول المصيب واحد من المجتهدين أما من قال كل مجتهد مصيب فلا يتصور الخطأ عنده فى اجتهاد غيره فكيف فى اجتهاده * رجعنا الى المقصود وهو أفعاله عليه السلام فما عرف بقوله انه تعاطاه بيانا للواجب كقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم أو علم بقرينة الحال أنه امضاء لحكم نازل كقطع يد السارق من الكوع فهذا دليل وبيان وما عرف أنه خاصيته فلا يكون دليلا فى حق غيره وأما ما لم يقترن به بيان فى نفى ولا إثبات فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له بل هو متردد بين الاباحة والندب والوجوب وبين أن يكون مخصوصا به وبين أن يشاركه غيره فيه ولا يتعين واحد من هذه الأقسام إلا بدليل زائد بل يحتمل الحظر أيضا عند من يجوز عليهم الصغائر وقال قوم انه على الحظر وقال قوم على الاباحة وقال قوم على الندب وقال قوم على الوجوب إن كان فى العبادات وإن كان فى العادات فعلى الندب ويستحب التأسى به وهذه تحكمات لأن الفعل لا صيغة له وهذه الاحتمالات متعارضة ونحن نفرد كل واحد بالابطال أما إبطال الحمل على الحظر فهو أن هذا خيال من رأى الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر قال وهذا الفعل لم يرد فيه شرع ولا يتعين بنفسه لاباحة ولا لوجوب فيبقى على ما كان فلقد صدق فى إبقاء الحكم على ما كان وأخطأ فى قوله بأن الأحكام قبل الشرع على الحظر وقد أبطلنا ذلك . ويعارضه قول من قال إنها على الاباحة وهو أقرب من الحظر ثم يلزم منه تناقض وهو أن يأتى بفعلين متضادين فى وقتين فيؤدى إلى أن يحرم الشىء وضده وهو تكليف المحال أما إبطال الاباحة فهو أنه إن أراد به أنه أطلق لنا مثل ذلك فهو تحكم لا يدل عليه عقل ولا سمع وإن أراد به أن الأصل فى الأفعال نفى الحرج فيبقى على ما كان قبل الشرع فهو حق وقد كان كذلك قبل فعله فلا دلالة إذاً لفعله أما إبطال الحمل على الندب فانه تحكم إذا لم يحمل على الوجوب لاحتمال كونه ندباً فلا يحمل على الندب

لاحتمال كونه واجباً بل لاحتمال كونه مباحا * وقد تمسكوا بشبهتين : الأولى أن فعله يحتمل الوجوب والندب والندب أقل درجاته فيحمل عليه قلنا إنما يصح ما ذكروه لو كان الندب داخلا في الوجوب ويكون الوجوب ندبا وزيادة وليس كذلك إذ يدخل جواز الترك في حد الندب دون حد الوجوب وأقرب ما قيل فيه الحمل على الندب لا سيما في العبادات ، أما في العادات فلا أقل من حمله على الاباحة لا بمجرد الفعل ولكن نعلم أن الصحابة كانوا يعتقدون في كل فعل له أنه جائز ويستدلون به على الجواز ويدل هذا على نفي الصغائر عنه وكانوا يتبركون بالاقتداء به في العادات لكن هذا أيضا ليس بقاطع إذ يحتمل أن يكون استدلالهم بذلك مع قرائن حسمت بقية الاحتمالات وكلامنا في مجرد الأفعال دون قرينة ولاشك في أن ابن عمر لما رآه مستقبل بيت المقدس في قضاء حاجته استدل به على كونه مباحا إذا كان في بناء لأنه كان في البناء ولم يعتقد أنه ينبغي أن يقتدى به فيه لأنه خلا بنفسه فلم يكن يقصد اظهاره ليعلم بالقرينة قصده الدعاء إلى الاقتداء فتبين من هذا أنهم اعتقدوا أن ما فعله مباح وهذا يدل على أنهم لم يجوّزوا عليه الصغائر وأنهم لم يعتقدوا الاقتداء في كل فعل بل ما تقترن به قرينة تدل على إرادته البيان بالفعل * الثانية التمسك بقوله « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » فاخبر أن لنا التأسي ولم يقل علیكم التأسي فيحمل على الندب لا على الوجوب (قلنا) الآية حجة عليكم لأن التأسي به في إيقاع الفعل الذي أوقعه على ما أوقعه فما أوقعه واجبا أو مباحا اذا أوقعناه على وجه الندب لم نكن مقتدين به كما أنه اذا قصد الندب فاوقعناه واجبا خالفنا التأسي فلاسبيل الى التأسي به قبل معرفة قصده ولا يعرف قصده إلا بقوله أو بقرينة ثم نقول إذا انقسمت أفعاله الى الواجب والندب لم يكن من يحمل الكل على الوجوب متأسيا ومن يجعل الكل أيضا ندبا متأسياً بل كان النبي عليه السلام يفعل مالا يدرى فمن فعل مالا يدرى على أي وجه فعله لم يكن متأسيا * أما ابطال الحمل على الوجوب فان ذلك لا يعرف بضرورة عقل ولا نظر ولا بدليل قاطع فهو تحكم لأن فعله متردد بين الوجوب والندب وعند من لم يوجب عصمته من الصغائر يحتمل الحظر أيضاً فلم يتحكم بالحمل على الوجوب ولهم شبه : الأولى قولهم لابد من وصف فعله بأنه حق وصواب ومصلحة ولولاه لما أقدم عليه ولا تعبد به (قلنا) جملة ذلك مسلم في حقه خاصة ليخرج به عن كونه محظوراً وإنما الكلام في حقنا وليس يلزم الحكم بأن ما كان في حقه حقا وصوابا ومصلحة كان في حقنا كذلك بل لعله مصلحة بالاضافة إلى صفة النبوة أو صفة هو يختص بها ولذلك خالفنا في جملة من الجائزات والواجبات والمحظورات بل اختلف المقيم والمسافر والحائض والطاهر في الصلوات فلم يمتنع اختلاف النبي والأمة * الثانية أنه نبي وتعظيم النبي واجب والتأسي به تعظيم قلنا تعظيم الملك في الانقياد له فيما يأمر وينهى لا في التربع اذا تربع ولا في الجلوس على السرير اذا جلس عليه فلو نذر الرسول أشياء لم يكن تعظيمه في أن ننذرها مثل ماندرها ولو طلق أو باع أو اشترى لم يكن تعظيمه في التشبه به * الثالثة أنه لو لم يتابع في أفعاله لجاز أن لا يتابع في أقواله وذلك تصغير لقدره وتنفير للقلوب عنه ﴿قلنا﴾ هذا هذيان فان المخالفة في القول عصيان له وهو مبعوث للتبليغ حتى يطاع في أقاويله لأن قوله متعد إلى غيره وفعله قاصر عليه ، وأما التنفير فقد بينا أنه لا التفات اليه ولو كان ترك التشبه به تصغيرا له لكان تركنا للوصال وتركنا نكاح تسع بل تركنا دعوى النبوة تصغيرا ، فاستبان أن هذه خيالات وأن التحقيق أن الفعل متردد كما أن اللفظ المشترك كالقرء متردد فلا يجوز فعله على أحد الوجوه الا بدليل زائد * الرابعة تمسكهم بآي من الكتاب كقوله تعالى « فاتبعوه » وانه يعم الأقوال والأفعال وكقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » وقوله « وما آتاكم الرسول فخذوه » وأمثاله وجميع ذلك يرجع إلى قبول أقواله وغايته أن يعم الأقوال والأفعال وتخصيص العموم ممكن ، ولذلك لم يجب على الحائض والمريض موافقته مع أنهم مأمورون بالاتباع والطاعة * الخامسة وهي أظهرها تمسكهم بفعل الصحابة وهو أنهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع وأمرهم عام الحديبية بالتحلل بالحلق فتوقفوا فشكا إلى أم سلمة فقالت اخرج إليهم واذبح

واحلق ففعل فذبحوا وحلقوا مسارعين وانه خلع خاتمه فخلعوا وبأن عمر كان يقبل الحجر ويقول إنى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت النبي عليه السلام يقبلك ماقبلتك وبأنه قال فى جواب من سأل أم سلمة عن قبلة الصائم فقال الا أخبرته أنى أقبل وأنا صائم وكذلك الصحابة رضى الله عنهم بأجمعهم اختلفوا فى الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة رضى الله عنها فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا إلى ذلك * الجواب من وجوه : الأول أن هذه أخبار آحاد وكما لا يثبت القياس وخبر الواحد إلا بدليل قاطع فكذلك هذا لأنه أصل من الأصول . الثانى أنهم لم يتبعوه فى جميع أفعاله وعباداته فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم تصر مخالفتهم فى البعض دليل جواز المخالفة . الثالث وهو التحقيق أن أكثر هذه الأخبار تتعلق بالصلاة والحج والصوم والوضوء وقد كان بين لهم أن شرعه وشرعهم فيه سواء فقال صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم وعلمهم الوضوء وقال هذا وضوئى ووضوء الأنبياء من قبلى ، وأما الوصال فانهم ظنوا لما أمرهم بالصوم واشتغل معهم به أنه قصد بفعله امتثال الواجب وبيانه فرد عليهم ظنهم وأنكر عليهم الموافقة وكذلك فى قبلة الصائم ربما كان قد بين لهم مساواة الحكم فى المفطرات وأن شرعه شرعهم وكذلك فى الاحداث قد عرفهم مساواة الحكم فيها ففهموا لا بمجرد حكاية الفعل كيف وقد نقل أنه عليه السلام قال إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ، وأما خلع الخاتم فهو مباح فلما خلع أحبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوب ذلك عليهم أو توهموا أنه لما ساواهم فى سنة التختم فيساويهم فى سنة الخلع ﴿ فان قيل ﴾ الأصل أن ما ثبت فى حقه عام إلا ما استثنى ﴿ قلنا ﴾ لا بل الأصل أن ماثبت فى حقه فهو خاص إلا ماعممه ﴿ فان قيل ﴾ التعميم أكثر فلينزل عليه ﴿ قلنا ﴾ ولم يجب التنزيل على الأكثر وإذا اشتبهت أخت بعشر أجنبيات فالأكثر حلال ولا يجوز الأخذ به كيف والمباحات أكثر من المندوبات فلتلحق بها والمندوبات أكثر من الواجبات فلتلحق بها بل ربما قال القائل المحظورات أكثر من الواجبات فلتنزل عليها

الفصل الثانى فى شبهات متفرقة فى أحكام الأفعال :

الأولى ان قال قائل اذا نقل الينا فعله عليه السلام فما الذى يجب على المجتهد أن يبحث عنه وما الذى يستحب قلنا لا يجب إلا أمر واحد وهو البحث عنه هل ورد بياناً لخطاب عام أو تنفيذاً لحكم لازم عام فيجب علينا اتباعه أو ليس كذلك فيكون قاصراً عليه فان لم يقم دليل على كونه بيانا لحكم عام فالبحث عن كونه ندبا فى حقه أو واجبا أو مباحا أو محظوراً أو قضاء أو أداء موسعاً أو مضيقا لايجب بل هو زيادة درجة وفضل فى العلم يستحب للعالم أن يعرفه ﴿ فان قيل ﴾ كم أصناف ما يحتاج الى البيان سوى الفعل ﴿ قلنا ﴾ مايتطرق إليه احتمال كالمجمل والمجاز والمنقول عن وضعه والمنقول بتصرف الشرع والعام المحتمل للخصوص والظاهر المحتمل للتأويل ونسخ الحكم بعد استقراره ومعنى قول افعل انه للندب أو الوجوب أو انه على الفور أو التراخى أو انه للتكرار أو المرة الواحدة والجمل المعطوفة إذا أعقبت باستثناء وما يجرى مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال والفعل من جملة ذلك ﴿ فان قيل ﴾ فإن بين لنا بفعله ندبا فهل يكون فعله واجباً ﴿ قلنا ﴾ هو من حيث إنه بيان واجب لأنه تبليغ للشرع ومن حيث انه فعل ندب وذهب بعض القدرية إلى أن بيان الواجب واجب وبيان الندب ندب وبيان المباح مباح ويلزم على ذلك أن يكون بيان المحظور محظوراً فاذا كان بيان المحظور واجبا فلم لا يكون بيان الندب واجبا وكذلك بيان المباح وهى أحكام الله تعالى على عباده والرسول مأمور بالتبليغ وبيانه بالقول أو الفعل وهو مخير بينهما فاذا أتى بالفعل فقد أتى باحدى خصلتى الواجب فيكون فعله واقعا عن الواجب ﴿ فان قيل ﴾ وبم يعرف كون فعله بيانا ﴿ قلنا ﴾ اما بصريح قوله وهو ظاهر أو بقرائن وهى كثيرة : إحداها أن يرد خطاب مجمل ولم يبينه بقوله إلى وقت الحاجة ثم فعل عند الحاجة والتنفيذ للحكم فعلا صالحا

للبيان فيعلم أنه بيان إذ لو لم يكن لكان مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة وذلك محال عقلا عند قوم وسمعا عند آخرين وكونه غير واقع متفق عليه لكن كون الفعل متعيناً للبيان يظهر للصحابة إذ قد علموا عدم البيان بالقول أما نحن فيجوز أن يكون قد بين بالقول ولم يبلغنا فيكون الظاهر عندنا أن الفعل بيان فقطع يد السارق من الكوع وتيممه إلى المرفقين بيان لقوله عز وجل فاقطعوا أيديهما ولقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم * الثانية أن ينقل فعل غير مفصل كمسحه رأسه وأذنيه من غير تعرض لكونهما مسحا بماء واحد أو بماء جديد ثم ينقل أنه أخذ لأذنيه ماء جديداً فهذا في الظاهر يزيل الاحتمال عن الأول ولكن يحتمل أن الواجب ماء واحد وأن المستحب ماء جديد فيكون أحد الفعلين على الأقل والثاني على الأكمل * الثالثة أن يترك ما لزمه فيكون بيانا لكونه منسوخا في حقه أما في حق غيره فلا يثبت النسخ الا ببيان الاشتراك في الحكم نعم لو ترك غيره بين يديه فلم ينكر مع معرفته به فيدل على النسخ في حق الغير * الرابعة أنه إذا أتى بسارق ثمر أو ما دون النصاب فلم يقطع فيدل على تخصيص الآية لكن هذا بشرط أن يعلم انتفاء شبهة أخرى تدرأ القطع لأنه لو أتى بسارق سيف فلم يقطعه فلا يتبين لنا سقوط القطع في السيف ولا في الحديد لكن يبحث عن سببه فكذلك الثمر وما دون النصاب وكذلك تركه القنوت والتسمية والتشهد الأول مرة واحدة لا يدل على النسخ إذ يحمل على نسيان أو على بيان جواز ترك السنة وان ترك مرات دل على عدم الوجوب وكذلك لو ترك الفخذ مكشوفا دل على أنه ليس من العورة * الخامسة إذا فعل في الصلاة مالو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة دل على الوجوب كزيادة ركوع في الخسوف وكحمل إمامة في الصلاة يدل على أن الفعل القليل لا يبطل وأنه فعل قليل هذا مع قوله صلوا كما رأيتموني أصلي يكون بيانا في حقنا * السادسة إذا أمر الله تعالى بالصلاة وأخذ الجزية والزكاة مجملا ثم أنشأ الصلاة وابتدأ بأخذ الجزية فيظهر كونه بيانا وتنفيذاً لكن ان لم تكن الحاجة متنجزة بحيث يجوز تأخير البيان فلا يتعين لكونه بيانا بل يحتمل أن يكون فعلا أمر به خاصة في ذلك الوقت فاذا لا يصير بيانا للحكم العام إلا بقرينة أخرى * السابعة أخذه مالا ممن فعل فعلا أو إيقاعه به ضربا أو نوع عقوبة فانه له خاصة ما لم ينبه على أن من فعل ذلك الفعل فعليه مثل ذلك المال فانه لا يمتنع لأنه وان تقدم ذلك الفعل فلا يتعين لكونه موجب أخذ المال وأنه لا يمتنع وجود سبب آخر هو المقتضى للمال وللعقوبة أما قضاؤه على من فعل فعلا بعقوبة أو مال كقضائه على الأعرابي باعتاق رقبة فانه يدل على أنه موجب ذلك الفعل لأن الراوي لا يقول قضى على فلان بكذا لما فعل كذا إلا بعد معرفته بالقرينة ﴿ فان قيل ﴾ فاذا فعل فعلا وكان بيانا ووقع في زمان ومكان وعلى هيئة فهل يتبع الزمان والمكان والهيئة ﴿ فيقال ﴾ أما الهيئة والكيفية فنعم وأما الزمان والمكان فهو كتغيم السماء وصحوها ولا مدخل له في الأحكام إلا أن يكون الزمان والمكان لا ثقابه بدليل دل عليه كاختصاص الحج بعرفات والبيت واختصاص الصلوات بأوقات لأنه لو اتبع المكان للزم مراعاة تلك الرواية بعينها ووجب مراعاة ذلك الوقت وقد انقضى ولا يمكن إعادته وما بعده من الأوقات ليس مثلا فيجب إعادة الفعل في الزمان الماضي وهو محال وقد قال قوم ان تكرر فعله في مكان واحد وزمان واحد دل على الاختصاص وإلا فلا وهو فاسد لما سبق ذكره ﴿ فان قيل ﴾ ان كان فعله بيانا فتقريره على الفعل وسكوته عليه وتركه الانكار واستبشاره بالفعل أو مدحه له هل يدل على الجواز وهل يكون بيانا ﴿ قلنا ﴾ نعم سكوته مع المعرفة وتركه الانكار دليل على الجواز إذ لا يجوز له ترك الانكار لو كان حراما ولا يجوز له الاستبشار بالباطل فيكون دليلا على الجواز كما نقل في قاعدة القيافة وإنما تسقط دلالته عند من يحمل ذلك على المعصية ويجوز عليه الصغيرة ونحن نعلم اتفاق الصحابة على إنكار ذلك وإحالته ﴿ فان قيل ﴾ لعله منع من الانكار مانع كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم فلذلك فعله أو بلغه الانكار مرة فلم ينجع فيه فلم يعاوده ﴿ قلنا ﴾ ليس هذا

مانعا لأن من لم يبلغه التحريم فيلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود و من بلغه ولم ينجح فيه فيلزمه إعادته وتكراره كيلا يتوهم نسخ التحريم ﴿ فان قيل ﴾ فلم لم يجب عليه أن يطوف صبيحة كل سبت وأحد على اليهود والنصارى إذا اجتمعوا فى كنائسهم وبيعهم ﴿ قلنا ﴾ لأنه علم أنهم مصرون مع تبليغه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائما فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ بخلاف فعل يجرى بين يديه مرة واحدة أو مرات فان السكوت عنه يوهم النسخ

الفصل الثالث فى تعارض الفعلين

فنقول معنى التعارض التناقض فان وقع فى الخبر أوجب كون واحد منهما كذبا ولذلك لا يجوز التعارض فى الاخبار من الله تعالى ورسوله وإن وقع فى الأمر والنهى والأحكام فيتناقض فيرفع الأخير الأول ويكون نسخاً وهذا متصور وإذا عرفت أن التعارض هو التناقض فلا يتصور التعارض فى الفعل لأنه لا بد من فرض الفعلين فى زمانين أو فى شخصين فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما وتحريم الآخر فلا تعارض (فان قيل) فالقول أيضا لا يتناقض إذ يوجد القولان فى حالتين وإنما يتناقض حكمهما فكذلك يتناقض حكم الفعلين (قلنا) إنما يتناقض حكم القولين لأن القول الأول اقتضى حكما دائما فيقطع القول الثانى دوامه والفعل لا يدل أصلا على حكم ولا على دوام حكم نعم لو أشعرنا الشارع بأنه يريد بمباشرة فعل بيان دوام وجوبه ثم ترك ذلك الفعل بعده كان ذلك نسخاً وقطعا لدوام حكم ظهر بالفعل مع تقدم الاشعار فهذا القدر ممكن ، وأما التعارض بين القول والفعل فممكن بأن يقول قولا يوجب على أمته فعلا دائما وأشعرهم بأن حكمه فيه حكمهم ابتداء ونسخاً ثم فعل خلافه أو سكت على خلافه كان الأخير نسخا وإن أشكل التاريخ وجب طلبه وإلا فهو متعارض كما روى أنه قال فى السارق وإن سرق خامسة فاقتلوه ثم أتى بمن سرق خامسة فلم يقتله فهذا إن تأخر فهو نسخ القول بالفعل وان تأخر القول فهو نسخ مادل عليه الفعل وقد قال قوم إذا تعارضا وأشكل التاريخ يقدم القول لأن القول بيان بنفسه بخلاف الفعل فان الفعل يتصور أن يخصه والقول يتعدى إلى غيره ولأن القول يتأكد بالتكرار بخلاف الفعل فنقول أما قولكم ان الفعل ليس بيانا بنفسه فمسلم ولكن كلامنا فى فعل صار بيانا لغيره وبعد أن صار بيانا لغيره فلا يتأخر عما كان بيانا بنفسه وأما خصوص الفعل فمسلم أيضاً ولكن كلامنا فى فعل لا يمكن حمله على خاصيته وأما تأكيد القول بالتكرار إن عنى به أنه إذا تواتر أفاد العلم فهذا مسلم إذا تواتر من أشخاص فليس ذلك تكراراً وتكراره من شخص واحد لا أثر له كتكرار الفعل * هذا تمام الكلام فى الأفعال الملحقة بالأقوال وبيان مافيها من البيان والاجمال ولنشتغل بعد هذا بالفن الثالث من القطب وهو المرسوم لبيان كيفية دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها وهو الذى يسمى قياساً فلنخض فى شرح كتاب القياس مستعينين بالله عز وجل

الفن الثالث

فى كيفية استثمار الاحكام من الالفاظ و الاقتباس من معقول الالفاظ بطريق القياس

ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب

الأول فى اثبات أصل القياس على منكريه * الثانى فى طريق اثبات العلة * الثالث فى قياس الشبه * الرابع فى أركان القياس وهى أربعة. الأصل والفرع والعلة والحكم و بيان شروط كل ركن من هذه الأركان

مقدمة فى حد القياس

وحدّه أنه حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما ثم إن كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحا وإلا كان فاسداً واسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد فى اللغة ولا بد فى كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفى على النفى فلذلك لم نقل حمل شىء على شىء لأن المعدوم ليس بشىء عندنا وأبدلنا لفظ الشىء بالمعلوم ولم نقل حمل فرع على أصل لانه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم وان كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم عليه بتأويل مّا والحكم يجوز أن يكون نفياً ويجوز أن يكون إثباتا والنفى كانتفاء الضمان والتكليف والانتفاء أيضا يجوز أن يكون علة فلذلك أدرجنا الجميع فى الحد ودليل صحة هذا الحد اطراده وانعكاسه ، أما قول من قال فى حد القياس انه الدليل الموصل إلى الحق أو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر أورد غائب إلى شاهد فبعض هذا أعم من القياس و بعضه أخص ولا حاجة إلى الاطناب فى ابطاله وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة كقول القائل كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فيلزم منه أن كل نبيذ حرام فان لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ننكره لكن القياس يستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة إذ تقول العرب لا يقاس فلان إلى فلان فى عقله ونسبه وفلان يقاس إلى فلان فهو عبارة عن معنى إضافىّ بين شيئين. وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس لأنه قد يكون بالنظر فى العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس ثم انه لا ينبىء فى عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه فى طلب الحكم ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد ولا ينبىء هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذى هو حال القياس فقط

مقدمة أخرى

فى حصر مجارى الاجتهاد فى العلل

(اعلم) أنا نعنى بالعلة فى الشرعيات مناط الحكم أى ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه والاجتهاد فى العلة إما أن يكون فى تحقيق مناط الحكم أو فى تنقيح مناط الحكم أو فى تخريج مناط الحكم واستنباطه . أما الاجتهاد فى تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافا بين الأمة فى جوازه مثاله الاجتهاد فى تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع فى الإمام الأوّل على النص وكذا تعيين الولاة والقضاة ، وكذلك فى تقدير المقدرات وتقدير الكفايات فى نفقة القرابات وإيجاب المثل فى قيم المتلفات وأروش الجنايات وطلب المثل فى جزاء الصيد فان مناط الحكم فى نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين ، وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين : أحدهما أنه لابد من الكفاية . والثانى أن الرطل قدر الكفاية فيلزم منه أنه الواجب على القريب ، أما الأصل الأول فمعلوم بالنص والاجماع ، وأما الثانى فمعلوم بالظن وكذلك نقول يجب فى حمار الوحش بقرة لقوله تعالى فجزاء مثل ماقتل من النعم فنقول المثل واجب والبقرة مثل فاذا هى الواجب والأوّل معلوم بالنص وهى المثلية التى هى مناط الحكم أما تحقق المثلية فى البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد وكذلك من أتلف فرسا فعليه ضمانه والضمان هو المثل فى القيمة أما كونه مائة درهم مثلا فى القيمة فانما يعرف بالاجتهاد ومن هذا القبيل الاجتهاد فى القبلة وليس ذلك من القياس فى شىء ، بل الواجب استقبال جهة القبلة وهو معلوم بالنص أما أن هذه جهة القبلة فانه يعلم بالاجتهاد والأمارات

الموجبة للظن عند تعذر اليقين وكذلك حكم القاضى بقول الشهود ظنى لكن الحكم بالصدق واجب وهو معلوم بالنص وقول العدل صدق معلوم بالظن وأمارات العدالة والعدالة لاتعلم إلا بالظن فلنعبر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لاحاجة إلى استنباطه لكن تعذرت معرفته باليقين فاستدل عليه بأمارات ظنية وهذا لاخلاف فيه بين الأمة وهو نوع اجتهاد والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياساً وكيف يكون مختلفا فيه وهو ضرورة كل شريعة لأن التنصيص على عدالة الأشخاص وقدركفاية كل شخص محال فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجارى الحكم ﴿ الاجتهاد الثانى ﴾ فى تنقيح مناط الحكم وهذا أيضا يقربه أكثر منكرى القياس مثاله أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لامدخل لها فى الاضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم مثاله إيجاب العتق على الاعرابى حيث أفطر فى رمضان بالوقاع مع أهله فانا نلحق به أعرابياً آخر بقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة أو بالاجماع على أن التكليف يعم الأشخاص ولكنا نلحق التركى والعجمى به لأنا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لاوقاع أعرابى ونلحق به من أفطر فى رمضان آخر لأنا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان لاحرمة ذلك الرمضان بل نلحق به يوما آخر من ذلك الرمضان ولو وطىء أمته أوجبنا عليه الكفارة لأنا نعلم أن كون الموطوأة منكوحة لامدخل له فى هذا الحكم بل يلحق به الزنا لأنه أشد فى هتك الحرمة إلا أن هذه الحاقات معلومة تنبىء على تنقيح مناط الحكم بحذف ماعلم بعادة الشرع فى موارده ومصادره فى أحكامه أنه لامدخل له فى التأثير وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً فينقدح الخلاف فيه كايجاب الكفارة بالأكل والشرب إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم والجماع آلة الافساد كما أن مناط القصاص فى القتل بالسيف كونه مزهقاً روحاً محترمة والسيف آلة فيلحق به السكين والرمح والمثقل فكذلك الطعام والشراب آلة ويمكن أن يقال الجماع مما لاتنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل وهذا محتمل والمقصود أن هذا تنقيح المناط بعد أن عرف المناط بالنص لابالاستنباط ولذلك أقر به أكثر منكرى القياس بل قال أبوحنيفة رحمه الله لاقياس فى الكفارات وأثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالا فمن جحد هذا الجنس من منكرى القياس وأصحاب الظاهر لم يخف فساد كلامه ﴿ الاجتهاد الثالث فى تخريج مناط الحكم واستنباطه ﴾ مثاله أن يحكم بتحريم فى محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته كتحريم شرب الخمر والربا فى البر فنحن نستنبط المناط بالرأى والنظر فنقول حرمه لكونه مسكراً وهو العلة ونقيس عليه النبيذ وحرم الربا فى البر لكونه مطعوما ونقيس عليه الأرز والزبيب ويوجب العشر فى البر فنقول أوجبه لكونه قوتا فنلحق به الأقوات أولكونه نبات الأرض وفائدتها فنلحق به الخضراوات وأنواع النبات فهذا هو الاجتهاد القياسى الذى عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة والعلة المستنبطة أيضاً عندنا لايجوز التحكم بها بل قد تعلم بالايماء واشارة النص فتلحق بالنصوص وقد تعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل وتنحصر الأقسام فى ثلاثة مثلا ويبطل قسمان فيتعين الثالث فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالاجماع فيلحق به مالا يفارقه إلا فيما لامدخل له فى التأثير كقولنا الصغير يولى عليه فى ماله لصغره فيلحق بالمال البضع إذ ثبت بالاجماع تأثير الصغر فى جلب الحكم ولايفارق البضع المال فى معنى مؤثر فى الحكم فكل ذلك استدلال قريب من القسمين الأولين والقسم الأول متفق عليه والثانى مسلم من الأكثرين هذا شرح المقدمتين ولنشرع الآن فى الأبواب

الباب الأول فى إثبات القياس على منكريه

وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلا وقال قوم فى مقابلتهم يجب التعبد به عقلا وقال قوم لاحكم للعقل فيه باحالة ولا إيجاب ولكنه فى مظنة الجواز ثم اختلفوا فى وقوعه فأنكر أهل الظاهر وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له والذى ذهب إليه الصحابة رضى الله عنهم بأجمعهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحمهم الله وقوع التعبد به شرعا ففرق المبطلة له ثلاث المحيل له عقلا والموجب له عقلا والحاظر له شرعاً فنفرض على كل فريق مسئلة ونبطل عليهم خيالهم ونقول للمحيل للتعبد به عقلا بم عرفت إحالته أبضرورة أو نظر ولا سبيل الى دعوى شيء من ذلك ولهم مسالك * الأول قولهم كلما نصب الله تعالى دليلا قاطعاً على معرفته فلا تحيل التعبد به انما تحيل التعبد بما لا سبيل إلى معرفته لأن رحم الظن جهل ولا صلاح للخلق فى إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله بل يجوز أنه نقيض حكم الله تعالى فهذان أصلان: أحدهما أن الصلاح واجب على الله تعالى . والثانى أنه لا صلاح فى التعبد بالقياس ففى أيهما النزاع . والجواب أننا ننازعكم فى الأصلين جميعا أما ايجاب صلاح العباد على الله تعالى فقد أبطلناه فلا نسلم وإن سلمنا فقد جوز التعبد بالقياس بعض من أوجب الصلاح وقال لعل الله تعالى علم لطفا بعباده فى الرد إلى القياس لتحمل كلفة الاجتهاد وكدّ القلب والعقل فى الاستنباط لنيل الخيرات الجزيلة « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » وتجشم القلب بالفكر لا يتقاعد عن تجشم البدن بالعبادات ﴿ فان قيل ﴾ كان الشارع قادرا على أن يكفيهم بالتنصيص كلمات الظن وذلك أصلح قلنا من أوجب الصلاح لا يوجب الأصلح ثم لعل الله تعالى علم من عباده أنه لو نص على جميع التكاليف لبغوا وعصوا وإذا فوض إلى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم ثم نقول أليس قد أقحمهم ورطة الجهل فى الحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات فى النفقات والجنايات وكل ذلك ظن وتخمين فان قيل ما تعبد القاضي بصدق الشاهدين فان ذلك لا يقدر عليه بل أوجب الحكم عليه عند ظن الصدق وأوجب استقبال جهة يظن أن القبلة فيها لا استقبال القبلة قلنا وكذلك تعبد المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع إذا غلب على ظنه دلالته عليه وشهادته له ولا تكليف عليه فى تحقيق تلك الشهادة بل هو مكلف بظنه وإن فسدت الشهادة كما كلف الحاكم الحكم بظنه وان كان كذب الشهود ممكنا ولا فرق ولذلك نقول كل مجتهد مصيب والخطأ محال إذ يستحيل أن يكلف إصابة مالم ينتصب عليه دليل قاطع وماذكروه إنما يشكل على من يقول المصيب واحد وتحقيقه أنه لو قال الشارع حرمت كل مسكر أو حرمت الخمر لكونه مسكراً لم يكن التعبد به ممتنعا فلو قال متى حرمت الربا فى البر فاسبروا حاله وقسموا صفاته فان غلب على ظنكم بأمارة أنى حرمته لكونه قوتاً وحرمت الخمر لكونه مسكراً فقد حرمت عليكم كل قوت وكل مسكر ومن غلب على ظنه أنى حرّمته لكونه مكيلا فقد حرمت عليه كل مكيل لم يكن بين هذا وبين قوله إذا اشتبهت عليكم القبلة فكل جهة غلب على ظنكم أن القبلة فيها فاستقبلوها فرق حتى لو غلب جهتان على ظن رجلين فيكون كل واحد مصيباً وكما لم يمتنع أن يلحق ظن القبلة بمشاهدتها ظن صدق العدل بتحقيق صدق الرسول المؤيد بالمعجزة وصدق الراوى الواحد بتحقيق صدق التواتر فكذلك لا يمتنع أن يلحق ظن ارتباط الحكم بمناط بتحقق ارتباطه به بالنص الصريح (فان قيل) فأىّ مصلحة فى تحريم الربا فى البر لكونه مكيلا أو قوتا أو مطعوما ﴿ قلنا ﴾ ومن أوجب الأصلح لم يشترط كون المصلحة مكشوفة للعباد وأى مصلحة فى تقدير المغرب ثلاث ركعات والصبح بركعتين وفى تقدير الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة لكن علم الله تعالى فى التعبد لطفاً استأثر بعلمه يقرب العباد بسببه من الطاعة ويبعدون به عن المعصية واسباب الشقاوة حتى لو أضاف الحكم إلى اسم مجرد ثبت واعتقدنا فيه لطفاً لا ندركه فكيف

لا يتصور ذلك فى الأوصاف * الشبهة الثانية قولهم لا يستقيم قياس إلا بعلة والعلة ماتوجب الحكم لذاتها وعلل الشرع ليست كذلك فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب علة للتحريم يجوز أن يكون علة للتحليل ﴿قلنا﴾ لا معنى لعلة الحكم إلا علامة منصوبة على الحكم ويجوز أن ينصب الشرع السكر علامة لتحريم الخمر ويقول اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل أيضاً ويجوز أن يقول من ظن أنه علامة للتحليل فقد حلت له كل مسكر ومن ظن أنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون فى هذه الظنون وكلهم مصيبون * الشبهة الثالثة قولهم حكم الله تعالى خبره ويعرف ذلك بتوقيف فاذا لم يخبر الله عن حكم الزبيب فكيف يقال حكم الله فى الزبيب التحريم والنص لم ينطق إلا بالأشياء الستة ﴿قلنا﴾ إذا قال الله تعالى قد تعبدتكم بالقياس فاذا ظننتم أنى حرمت الربا فى البر لكونه مطعوما فقيسوا عليه كل مطعوم فيكون هذا خبراً عن حكم الزبيب ومالم يقم دليل على التعبد بالقياس لا يجوز القياس عندنا فالقياس عندنا حكم بالتوقيف المحض كما قررناه فى كتاب أساس القياس لكن هذا النص بعينه وإن لم يرد فقد دل إجماع الصحابة على القياس على أنهم مافعلوا ذلك إلا وقد فهموا من الشارع هذا المعنى بألفاظ وقرائن وإن لم ينقلوها الينا * الشبهة الرابعة قولهم إذا اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات أو ميتة بعشر مذكيات لم يجز مد اليد إلى واحدة وإن وجدت علامات لامكان الخطأ والخطأ ممكن فى كل اجتهاد وقياس فكيف يجوز الهجوم مع إمكان الخطأ ولا يلزم هذا على الاجتهاد فى القبلة وعدالة الشاهد والقاضى والامام متولى الأوقاف لمعنيين أحدهما أن ذلك حكم فى الأشخاص والأعيان ولا نهاية لها ولا يمكن تعريفها بالنص والثانى أن الخطأ فيه غير ممكن لأنهم متعبدون بظنونهم لا بصدق الشهود ﴿قلنا﴾ وكذلك نحن نعترف بأنه لا خلاص عن هذا الاشكال إلا بتصويب كل مجتهد وأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب إذ لم يكلف إلا بما بلغه فالخطأ غير ممكن فى حقه أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فيلزمه هذا الاشكال، وأما اختلاط الرضيعة بأجنبيات فلسنا نسلم أن المانع مجرد إمكان الخطأ فانه لو شك فى رضاع امرأة حل له نكاحها والخطأ ممكن لكن الشرع إنما أباح نكاح امرأة يعلم أنها أجنبية بيقين وحكم أن اليقين لا يندفع بالشك الطارىء أما إذا تعارض يقينان وهو يقين التحريم والتحليل فليس ذلك فى معنى اليقين الصافى عن المعارضة ولا فى معنى اليقين الذى لم يعارضه إلا الشك المجرد فلم يلحق به اتباعاً لموجب الدليل ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعاً ﴿مسئلة﴾ الذين ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس واجب عقلا متحكمون مطالبون بالدليل ولهم شبهتان: الأولى أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم فى كل صورة والصور لا نهاية لها فكيف تحيط النصوص بها فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة فنقول هذا فاسد لأن الحكم فى الأشخاص التى ليست متناهية إنما يتم بمقدمتين كلية كقولنا كل مطعوم ربوى وجزئية كقولنا هذا النبات مطعوم أو الزعفران مطعوم وكقولنا كل مسكر حرام وهذا الشراب بعينه مسكر وكل عدل مصدق وزيد عدل وكل زان مرجوم وما عز قد زنى فهو إذاً مرجوم والمقدمة الجزئية هى التى لا تتناهى مجاريها فيضطر فيها إلى الاجتهاد لا محالة وهو اجتهاد فى تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس. أما المقدمة الكلية فتشتمل على مناط الحكم وروابطه وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله كل مطعوم ربوى بدلا عن قوله لا تبيعوا البر بالبر وكقوله كل مسكر حرام بدلا عن قوله حرمت الخمر وإذا أتى بهذه الألفاظ العامة وقع الاستغناء عن استنباط مناط الحكم واستغنى عن القياس هذا مع أنه يمكن منازعة هذا القائل بأنه لم يجب استيعاب جميع الصور بالحكم ولم يستحيل خلو بعضها عن الحكم فانه فى المقدمة الجزئية أيضاً يمكن أن يرد فيه إلى اليقين فيقال من تيقنتم صدقه وما تيقنتم كونه مطعوما أو مسكراً فاحكموا به ومالم تتيقنوا به فاتركوه على حكم الأصل إلا أن هذا لا يجرى فى جميع الجزئيات لأنه لا سبيل إلى تيقن صدق الشهود وعدالة القضاة والولاة ولا سبيل إلى تعطيل

الأحكام وكذلك لاسبيل إلى تقدير متيقن فى كفاية الأقارب وأروش المتلفات فان التكثير فيه إلى حصول اليقين ربما يضر بجانب الموجب عليه كما يضر التقليل بجانب الموجب له فالاجتهاد فى تحقيق مناط الحكم ضرورة أما فى تخريج المناط وتنقيح المناط فلا * الثانية قولهم إن العقل كما دل على العلل العقلية دل على العلل الشرعية فانها تدرك بالعقل ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحة يتقاضى العقل ورود الشرع بها وهذا فاسد لأن القياس إنما يتصور لخصوص النص ببعض مجارى الحكم وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن فلو عم لم يبق للقياس مجال وما ذكروه من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية خطأ لأن من العلل مالا يناسب وما تناسب لا توجب الحكم لذاتها بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها فيجوز أن لا يحرم المسكر وأن لا يوجب الحد بالزنا والسرقة وكذا سائر العلل والأسباب ﴿ مسئلة ﴾ فى الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن ولم يجوز الحكم فى الشرع إلا بدليل قاطع كالنص وما يجرى مجراه فأما الحكم بالرأى والاجتهاد فمنعوه وزعموا أنه لا دليل عليه وإنما الرد عليهم باظهار الدليل وما عندى أن أحدا ينازع فى الاجتهاد فى تحقيق مناط الحكم فلا تصرف الزكاة الا الى فقير ويعلم فقره بأمارة ظنية ولا يحكم الا بقول عدل وتعرف عدالته بالظن وكذلك الاجتهاد فى الوقت والقبلة وأروش الجنايات وكفاية القريب وان اعتذروا عن جميع ذلك بأن كل عبد مأمور باتباع ظنه فى ذلك وظنه موجود قطعا والحكم عند الظن واجب قطعا فنحن كذلك نقول فى سائر الاجتهادات وان اعتذروا عن ذلك بأن ذلك ضرورة فانما نزاعنا فى معرفة مناط الأحكام بالرأى والاجتهاد فيستدل على ذلك باجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد فى كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصا وهذا مما تواتر الينا عنهم تواترا لا شك فيه فننقل من ذلك بعضه وان لم يمكن نقل الجميع فمن ذلك حكم الصحابة بامامة أبى بكر رضى الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النص ونعلم قطعا بطلان دعوى النص عليه وعلى على وعلى العباس اذ لو كان لنقل ولتمسك به المنصوص عليه ولم يبق للشورة مجال حتى ألقى عمر رضى الله عنه الشورى بين ستة وفيهم على رضى الله عنه فلو كان منصوصاً عليه وقد استصلحه له فلم تردد بينه وبين غيره . ومن ذلك قياسهم العهد على العقد اذ ورد فى الأخبار عقد الامامة بالبيعة ولم ينص على واحد وأبو بكر عهد الى عمر خاصة ولم يرد فيه نص ولكن قاسوا تعيين الامام على تعيين الأمة لعقد البيعة فكتب أبو بكر هذا ما عهد أبو بكر ولم يعترض عليه أحد . ومن ذلك رجوعهم الى اجتهاد أبى بكر ورأيه فى قتال مانعى الزكاة حتى قال عمر فكيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها فقال أبو بكر ألم يقل الا بحقها فمن حقها ايتاء الزكاة كما أن من حقها اقام الصلاة فلا أفرق بين ما جمع الله والله لو منعونى عقالا مما أعطوا النبي عليه السلام لقاتلتهم عليه . وبنو حنيفة الممتنعون من الزكاة جاءوا الى أبى بكر رضى الله عنه متمسكين بدليل أصحاب الظاهر فى اتباع النص وقالوا انما أمر النبي عليه السلام بأخذ الصدقات لأن صلاته كانت سكنا لنا وصلاتك ليست بسكن لنا اذ قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص وقاس أبو بكر والصحابة خليفة الرسول على الرسول اذ الرسول انما كان يأخذ للفقراء لا لحق نفسه والخليفة نائب فى استيفاء الحقوق . ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدفتين فاقترح عمر ذلك أولا على أبى بكر فقال كيف أفعل مالم يفعله النبي عليه السلام حتى شرح الله له صدر أبى بكر وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب . ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد فى مسئلة الجد والاخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص فى المسائل التى قد أجمعوا على الاجتهاد فيها وننقل الآن من أخبارهم ما يدل على قولهم بالرأى : فمن ذلك قول أبى بكر لما سئل عن الكلالة أقول فيها برأيى فان يكن صوابا فمن الله وان

يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان الكلالة ماعدا الوالد والولد ، ومن ذلك أنه ورّث أمّ الأم دون أم الأب فقال له بعض الأنصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هى الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورث جميع ماتركت فرجع الى الاشتراك بينهما فى السدس ، ومن ذلك حكمه بالرأى فى التسوية فى العطاء فقال عمر لانجعل من ترك دياره وأمواله مهاجرا الى النبي عليه السلام كمن دخل فى الاسلام كرها فقال أبو بكر إنما أسلموا لله وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ . ولما انتهت الخلافة الى عمر فرق بينهم ووزع على تفاوت درجاتهم واجتهاد أبى بكر أن العطاء اذا لم يكن جزاء على طاعتهم لم يختلف باختلافها واجتهاد عمر أنه لولا الاسلام لما استحقوها فيجوز أن يختلفوا وأن يجعل معيشة العالم أوسع من معيشة الجاهل . ومن ذلك قول عمر رضى الله عنه أقضى فى الجدّ برأيى وأقول فيه برأيى وقضى بآراء مختلفة وقوله من أحب أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض فى الجدّ برأيه أى الرأى العارى عن الحجة وقال لما سمع الحديث فى الجنين لولا هذا لقضينا فيه برأينا . ولما قيل له فى مسئلة المشتركة هب أن أبانا كان حمارا ألسنا من أم واحدة أشرك بينهم بهذا الرأى . ومن ذلك أنه قيل لعمر إنّ سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر فى العشور وخللها وباعها فقال قاتل الله سمرة أماعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فقاس عمر الخمر على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها وكذلك جلد أبا بكرة لمالم يكمل نصاب الشهادة مع أنه جاء شاهدا فى مجلس الحكم لاقاذفا لكنه قاسه على القاذف وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيى ورأى عمر فى أم الولد أن لاتباع ورأيت الآن بيعهنّ فهو تصريح بالقول بالرأى وكذلك عهد عمر الى أبى موسى الأشعرى أعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك ، ومن ذلك قول عثمان لعمر رضى الله عنهما فى بعض الأحكام ان اتبعت رأيك فرأيك أسد وأن تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى كان فلو كان فى المسئلة دليل قاطع لماصوبهما جميعاً وقال عثمان وعلى رضى الله عنهما فى الجمع بين الأختين المملوكتين أحلتهما آية وحرمتهما آية وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأى . ومن ذلك قول على رضى الله عنه فى حدّ الشرب من شرب هذى ومن هذى افترى فأرى عليه حدّ المفترى وهو قياس للشرب على القذف لأنه مظنة القذف التفاتا الى أن الشرع قد ينزل مظنة الشىء منزلته كما أنزل النوم منزلة الحدث والوطء فى إيجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم ونظائره ، ومن ذلك قول ابن مسعود فى المفوضة برأيه بعد أن استمهل شهرا وكان ابن مسعود يوصى من يلى القضاء بالرأى ويقول الأمر فى القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين فان لم يكن شىء من ذلك فاجتهد رأيك . ومن ذلك قول معاذ ابن جبل للنبي صلى الله عليه وسلم اجتهد رأيى عند فقد الكتاب والسنة فزكاه النبي عليه السلام . ومن ذلك قول ابن عباس لمن قضى بتفاوت الدية فى الأسنان لاختلاف منافعها كيف لم يعتبروا بالأصابع وقال فى العول من شاء باهلته الحديث ولما سمع نهيه عن بيع الطعام قبل أن يقبض قال لا أحسب كل شىء إلا مثله وقال فى المتطوع إذا بدا له الافطار انه كالمتبرع أراد التصدق بمال فتصدق ببعضه ثم بداله ، ومن ذلك قول زيد فى الفرائض والحجب وميراث الجدّ ولما ورث زيد ثلث ما بقى فى مسئلة زوج وأبوين قال ابن عباس أين وجدت فى كتاب الله ثلث مابقي فقال زيد أقول برأيي وتقول برأيك فهذا وأمثاله مما لايدخل تحت الحصر مشهور. وما من مفت إلا وقد قال بالرأى ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد ولم يعترض عليهم فى الرأى فانعقد اجماع قاطع على جواز القول بالرأى * وجه الاستدلال أنه فى هذه المسائل التى اختلفوا واجتهدوا فيها فلا يخلو إما أن يكون فيها دليل قاطع لله على حكم معين أو لم يكن فان لم يكن وقد حكموا بما ليس بقاطع فقد ثبت الاجتهاد وإن كان فمحال إذ كان يجب على من عرف الدليل القاطع أن لايكتمه ولو أظهره وكان قاطعاً لما خالفه أحد ولو خالفه لوجب تفسيقه وتأثيمه ونسبته إلى البدعة والضلال ولوجب منعه من الفتوى ومنع العامة من تقليده

هذا أقل ما يجب فيه إن لم يجب قتله وقد قال به قوم وإن كنا لا نراه . وعلى الجملة فلو كان فيها دليل قاطع لكان المخالف فاسقاً وكان المحق بالسكوت عن المخالف وترك دعوته إلى الحق فاسقا فيعم الفسق جميع الصحابة بل يعم العباد جميعهم وليس هذا كالعقليات فان أدلتها غامضة قد لا يدركها بعض الخلق فلا يكون معاندا أما القاطع الشرعي فهم نص ظاهر وقد قال أهل الظاهر إنما يحكم بنص منطوق به أو بدليل ظاهر فيما ليس منطوقا به لا يحتمل التأويل كقوله تعالى « وورثه أبواه فلأمه الثلث » فمعقول هذا أن لأبيه الثلثين وقوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله فمعقوله تحريم التجارة والجلوس فى البيت وقوله « ولا تظلمون فتيلا » « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » « ولا تقل لهما أف » فلم يرخص فى الحكم فى المسكوت عنه إلا فى هذا الجنس ولا يخفى هذا على عامى فكيف خفى على الصحابة رضى الله عنهم مع جلالة قدرهم حتى نشأ الخلاف بينهم فى المسائل هذا تمهيد الدليل وتمامه بدفع الاعتراضات وقد يعترض الخصم عليه تارة بانكار كون الاجماع حجة وهو قول النظام وقد فرغنا من اثباته وتارة من إنكار تمام الاجماع فى القياس من حيث ان ما ذكرناه منقول عن بعضهم وليس للباقين إلا السكوت وقد نقلوا عن بعضهم انكار الرأى وتارة يسلمون السكوت لكن حملوه على المجاملة فى ترك الاعتراض لا على الموافقة فى الرأى وتارة يقرون بالاجماع ولا يكترثون بتفسيق الصحابة وتارة يردون رأيهم إلى العمومات ومقتضى الألفاظ وتحقيق مناط الحكم دون القياس فهذه مدارك اعتراضاتهم وهى خمسة ﴿ الاعتراض الأول ﴾ قال الجاحظ حكاية عن النظام ان الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا به ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من أعمال الرأى والقياس لم يقع بينهم التهارج والخلاف ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كلفوا وتخيروا وتآمروا وتكلفوا القول بالرأى جعلوا الخلاف طريقاً وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال وكذلك الرافضة بأسرهم زعموا أن السلف بأسرهم تآمروا وغصبوا الحق أهله وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم المحيط بجميع النصوص المحيطة بالأحكام إلى القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف وهذا اعتراض من عجز عن انكار اتفاقهم على الرأى ففسق وضل ونسبهم الى الضلال ويدل على فساد قوله مادل على أن الأمة لا تجتمع على الخطأ وما دل على منصب الصحابة رضوان الله عليهم من ثناء القرآن والاخبار عليهم كما نذكر فى كتاب الامامة وكيف يعتقد العاقل القدح فيما أثنى الله تعالى ورسوله عليهم بقول مبتدع مثل النظام ﴿ الاعتراض الثانى ﴾ قولهم لا يصح الرأى والقياس إلا من بعضهم وكذلك السكوت لا يصح إلا من بعضهم فان فيهم من لم يخض فى القياس وفيهم من لم يسكت عن الاعتراض قال النظام فيما حكاه الجاحظ عنه انه لم يخض فى القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كأبى بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير ثم شرع فى ثلب العبادلة وقال كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبي عليه السلام من آبائهم وأثنى على العباس والزبير اذ تركا القول بالرأى ولم يشرعا وقال الداودية لا نسلم سكوت جميعهم عن انكار الرأى والتخطئة فيه إذ قال أبو بكر أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى وقال أقول فى الكلالة برأيى فان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان وقال على لعمر رضى الله عنهما فى قصة الجنين ان اجتهدوا فقد أخطؤا وإن لم يجتهدوا فقد غشوا وقالت عائشة رضى الله عنها أخبروا زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب لفتواه بالرأى فى مسئلة العينة ، وقال ابن عباس من شاء باهلته ان الله لم يجعل فى المال النصف والثلثين ، وقال ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً ، وقال ابن مسعود فى مسئلة المفوضة إن يك خطأ فمنى ومن الشيطان ، وقال عمر إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، وقال على وعثمان رضى الله عنهما لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره ، وقال عمر رضى الله عنه اتهموا الرأى على الدين فان الرأى منا تكلف وظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ، وقال أيضاً إن قوماً يفتون بآرائهم ولو نزل

القرآن

القرآن انزل بخلاف ما يفتون ، وقال ابن مسعود قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان » وقال أيضا إن حكمتم فى دينكم بالرأى أحللتم كثيراً مما حرمه الله وحرمتم كثيراً مما أحله الله ، وقال ابن عباس إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم فى دينه برأيه وقال الله تعالى لنبيه عليه السلام « لتحكم بين الناس بما أراك الله » ولم يقل بما رأيت ، وقال إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس ، وقال ابن عمر ذرونى من أرأيت وأرأيت وكذلك أنكر التابعون القياس . قال الشعبى ما أخبروك عن أصحاب أحمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فألقه فى الحش ان السنة لم توضع بالمقاييس ، وقال مسروق بن الأجدع لا أقيس شيئاً بشىء أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها * والجواب من أوجه : الأول أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر فى وقائع مشهورة كميراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة وجمع المصحف والعهد إلى عمر بالخلافة ومالم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأى وعرفه ذلك ضرورة كما عرف سخاء حاتم وشجاعة على فجاوز الأمر حداً يمكن التشكك فى حكمهم بالاجتهاد وما نقلوه بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت وهى بعينها معارضة برواية صحيحة عن صاحبها بنقيضه فكيف يترك المعلوم ضرورة بما ليس مثله ولو تساوت فى الصحة لوجب اطراح جميعها والرجوع إلى ماتواتر من مشاورة الصحابة واجتهادهم * الثانى أنه لو صحت هذه الروايات وتواترت أيضاً لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ماأنكروه على الرأى المخالف للنص أو الرأى الصادر عن الجهل الذى يصدر ممن ليس أهلا للاجتهاد أو وضع الرأى فى غير محله والرأى الفاسد الذى لا يشهد له أصل ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق وفى ألفاظ رواياتهم مايدل عليه إذ قال اتخذ الناس رؤساء جهالا ، وقال لوقالوا بالرأى لحرّموا الحلال وأحلوا الحرام فاذا القائلون بالقياس مقرّون بابطال أنواع من الرأى والقياس والمنكرون للقياس لا يقرون بصحة شىء منه أصلا ونحن نقر بفساد أنواع من الرأى والقياس كقياس أصحاب الظاهر إذقالوا الأصول لا تثبت قياساً فلتكن الفروع كذلك ولا تثبت الأصول بالظن فكذلك الفروع ، وقالوا لوكان فى الشريعة علة لكانت كالعلة العقلية فقاسوا الشىء بما لا يشبهه فاذا ان بطل كل قياس فليبطل قياسهم ورأيهم فى ابطال القياس أيضا وذلك يؤدّى الى ابطال المذهبين ﴿الاعتراض الثالث﴾ أن دليل الاجماع انما تم بسكوت الباقين وان ذلك لوكان باطلا لأنكروه فنقول لعلهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع أو سكتوا عن اظهار الدليل لخفائه والدليل عليه أن مسائل الأصول فيها قواطع وقد اختلف الأصوليون فى صيغة الأمر وصيغة العموم والمفهوم واستصحاب الحال وأفعال النبى عليه السلام بل فى أصل خبر الواحد وأصل القياس وأصل الاجماع وفى هذه المسائل أدلة قاطعة عندكم فى النفى والاثبات ولم ينقل عن الصحابة والتابعين التأثيم والتفسيق فيها والجواب أن حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة محال لأنهم اختلفوا فى المسائل وتناظروا وتحاجوا ولم يتجاملوا ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض ولو كان ذلك بالغا مبلغا قطعياً لبادروا الى التأثيم والتفسيق كما فعلوا بالخوارج والروافض والقدرية وكل من عرف بقاطع فساد مذهبهم وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال فان قول القائل لغيره لست شارعاً ولا مأذوناً من جهة الشارع فلم تضع أحكام الله برأيك ليس كلاماً خفيا تعجز عن دركه الأفهام وكل من قاس بغير إذن فقد شرع فلولا علمهم حقيقة بالاذن لكانوا ينكرون على من يسامى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وضع الشرع واختراع الأحكام وأما ماذكروه من مسائل الأصول فليس بين الصحابة خلاف فى صحة القياس ولا فى خبر الواحد ولا فى الاجماع بل أجمعوا عليه وباجماعهم تمسكنا فى هذه القواعد وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا فى هذه المسائل بتجريد النظر فيها خوض الأصوليين ولكن كانوا يتمسكون فى مناظراتهم

بالعموم والصيغة ولم يذكروا انا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة بل كانت القرائن المعرفة للأحكام المقترنة بالصيغ فى زمانهم غدة طرية متوافرة متظاهرة فما جردوا النظر فى هذه المسائل كيف وقد قال بعض الفقهاء ليس فى هذه المسائل سوى خبر الواحد وأصل القياس والاجماع أدلة قاطعة بل هى فى محل الاجتهاد فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه الاشكال وإن لم يكن هذا مرضيا عند المحققين من الأصوليين فان هذه أصول الأحكام فلا ينبغى أن تثبت إلا بقاطع لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها وبالجملة من اعتقد فى مسئلة دليلا قاطعا فلا يسكت عن تعصية مخالفة وتاثيمه كماسبق فى حق الخوارج والروافض والقدرية ﴿ الاعتراض الرابع ﴾ قولهم إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد فلعلهم عوّلوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر واستصحاب حال ومفهوم لفظ واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة فى جمع بين آيتين وخبرين وصحة رد مقيد إلى مطلق وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على حكم العقل الأصلى وما جاوز هذا كان اجتهادهم فى تحقيق مناط الحكم لافى تنقيحه واستنباطه والحكم إذا صار معلوما بضابط فتحقيق الضابط فى كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره فقد علموا قطعا أنه لا بد من إمام وعلموا أن الأصلح ينبغى أن يقدم وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه ولا سبيل إلى معرفته الا بالاجتهاد وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعا وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتبة فى المصحف فهذه أمور علقت على المصلحة نصا أو اجماعا ولا يمكن تعيين المصلحة فى الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم وما جاوز هذا من تشبيه مسئلة بمسئلة واعتبارها بها كان ذلك فى معرض النقض بخيال فاسد لافى معرض اقتباس الحكم كقول ابن عباس فى دية الأسنان كيف لم يعتبروا بالأصابع إذ عللوا اختلاف دية الأسنان باختلاف منافعها وذلك منقوض بالأصابع ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس وإن كان القياس فاسداً بنفسه أيضاً وكذلك قول على أيضا أرأيت لو اشتركوا فى السرقة حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد فانه لما تخيل كون الشركة مانعاً بنوع من القياس نقضه علىّ بالسرقة فاذا ليس فى شىء مما ذكرتموه ما يصحح القياس أصلا * والجواب أن هذا اعتراف بأنه لاحاجة فى الحكم إلى دليل قاطع وأن الحكم بالظن جائز والانصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن لكنا لانقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد فى مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الأحكام إذ يجوز أن يتعبد بنوع من الظن دون نوع ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ما ذكروه بل جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه وحكموا بأحكام لايمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس وتعليل النص وتنقيح مناط الحكم وذلك كعهد أبى بكر إلى عمر رضى الله عنهما فانه قاس العهد على العقد بالبيعة وقياس أبى بكر الزكاة على الصلاة فى قتال من منع الزكاة ورجوع أبى بكر إلى توريث أم الأب قياساً على أم الأم وقياس عمر الخمر على الشحم فى تحريم ثمنه وقياسه الشاهد على القاذف فى حد أبى بكرة وتصريح على بالقياس على الافتراء فى حد الشرب ولسنا نعنى بالقياس إلا هذا الجنس وهو معلوم منهم ضرورة فى وقائع لاتحصى ولاتنحصر ولنعين مسئلتين مشهورتين نقلتا على التواتر وهى مسئلة الجد والأخوة ومسئلة الحرام أما فى قوله أنت علىّ حرام ألحقه بعضهم بالظهار وبعضهم بالطلاق وبعضهم باليمين وكل ذلك قياس وتشبيه فى مسئلة لانص فيها إذ النص ورد فى المملوكة فى قوله تعالى «يا أيها النبى لم تحرّم ما أحل الله لك» والنزاع وقع فى المنكوحة فكان من حقهم أن يقولوا هذه لفظة لانص فيها فى النكاح فلا حكم لها ويبقى الحل والملك مستمراً كما كان لأن قطع الحل والملك أو إيجاب الكفارة يعرف بنص أو قياس على منصوص ولا نص والقياس باطل فلا حكم فلم قاسوا المنكوحة على الأمة ولم قاسوا هذا اللفظ على لفظ الطلاق وعلى لفظ الظهار وعلى لفظ اليمين ولم يقل أحد من الصحابة قد أغناكم الله عن إثبات حكم فى مسئلة لانص فيها وكذلك الجد وحده عصبة بالنص والأخ

وحده عصبة ولا نص عند الاجتماع فقضوا حيث لا نص بقضايا مختلفة وصرحوا بالتشبيه بالحوضين والخليجين وصرح من قدم الجد وقال ابن الابن ابن فليكن أبو الأب أبا وصرح من سوّ بينهما بأن الأخ يدلى بالأب والجد أيضا يدلى به والمدلى به واحد والادلاء مختلف فقاسوا الادلاء بجهة الأبوة على الادلاء بجهة البنوة مع أن البنوة قد تفارق الأبوة فى أحكام وكذلك قال زيد فى مسئلة زوج وأبوين للأم ثلث مابقى فقال ابن عباس أين رأيت فى كتاب الله تعالى ثلث ما بقى فقال أقول برأيى وتقول برأيك فزيد قاس حال وجود الزوج على ما إذا لم يكن زوج إذ يكون للأب ضعف ما للأم فقال نقدر كأن الباقى بعد الزوج والزوجة كل المال ونقدر كأن الزوج لم يكن وكذلك من فتش عن اختلافاتهم فى مسائل الفرائض وغيرها علم ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه وأنهم إذا رأوا فارقا بين محل النص وغيره ورأوا جامعا وكان الجامع فى اقتضاء الاجتماع أقوى فى القلب من الفارق فى اقتضاء الافتراق مالوا إلى الأقوى الأغلب فانا نعلم أنهم ماطلبوا المشابهة من كل وجه إذ لو تشابها من كل وجه لا تحدت المسئلة ولم تتعدد فيبطل التشبيه والمقايسة وكانوا لا يكتفون بالاشتراك فى أى وصف كان بل فى وصف هو مناط الحكم وكون ذلك الوصف مناطا لو عرفوه بالنص لما بقى للاجتهاد والخلاف مجال فكانوا يدركون ذلك بظنون وأمارات ونحن أيضا نشترط ذلك فى كل قياس كما سيأتى فى باب إثبات علة الأصل ﴿ الاعتراض الخامس ﴾ أن الصحابة إن قالوا بالقياس اختراعا من تلقاء أنفسهم فهو محال وإن قالوا به عن سماع من النبى عليه السلام فيجب اظهار مستندهم والتمسك به فانكم تسلمون أنه لاحجة فيما أبدعوه ووضعوه ونحن نسلم وجوب الاتباع فيما سمعوه فانه إذا قال عليه السلام إذا غلب على ظنكم أن مناط الحكم بعض الأوصاف فاتبعوه فان الأمر كما ظننتموه أو حكم الظان على ما ظنه فهى علامة فى حقه وغير علامة فى حق من ظنه بخلافه فلا ينكر وجوب قبول هذا لو صرح به فانه إذا قال إذا ظننتم أن زيدا فى الدار فاعلموا أن عمراً فى الدار واعلموا أنى حرمت الربا فى البر لكننا نقطع بتحريم البر وكون عمرو فى الدار مهما ظننا أن زيداً فى الدار فان هذا يرجع إلى القول بالقياس ولكن من أين فهم الصحابة هذا وليس فى الكتاب والسنة ما يدل عليه * والجواب من وجهين: أحدهما أن هذه مؤنة كفيناها فانهم مهما أجمعوا على القياس فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ بل لو وضعوا القياس واخترعوا استصوابا برأيهم ومن عند أنفسهم لكان ذلك حقا واجب الاتباع فلا يجمع الله أمة محمد عليه السلام على الخطأ فلا حاجة بنا إلى البحث عن مستندهم * الثانى هو أنا نعلم أنهم قالوا ذلك عن مستندات كثيرة خارجة عن الحصر وعن دلالات وقرائن أحوال وتكريرات وتنبيهات تفيد علما ضروريا بالتعبد بالقياس وربط الحكم بما غلب على الظن كونه مناطا للحكم لكن انقسمت تلك المستندات إلى ما اندرس فلم ينقل اكتفاء بما علمته الأمة ضرورة وإلى مانقل ولكن لم يبق فى هذه الأعصار إلا نقل الآحاد ولم يبق على حد التواتر ولا يورث العلم وإلى ما تواتر ولكن آحاد لفظها يتطرق الاحتمال والتأويل اليه فلا يحصل العلم بآحادها وإلى ماهى قرائن أحوال يعسر وصفها ونقلها فلم تنقل الينا فكفينا مؤنة البحث عن المستند لما علمناه على التواتر من اجماعهم ونحن مع هذا نشبع القول فى شرح مستندات الصحابة والألفاظ التى هى مدارك تنبيهاتهم للتعبد بالقياس، وذلك من القرآن قوله تعالى « فاعتبروا ياأولى الأبصار » إذ معنى الاعتبار العبور من الشىء إلى نظيره إذ اشاركه فى المعنى كما قال ابن عباس هلا اعتبروا بالأصابع وقوله تعالى « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقوله « ما فرّطنا فى الكتاب من شىء » وليس فى الكتاب مسئلة الجدّ والاخوة ومسئلة الحرام إذا لم يكن الاقتباس من المعانى التى فى الكتاب وقد تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات وليست مرضية لأنها ليست بمجردها نصوصا صريحة إن لم تنضم اليها قرائن، ومن ذلك قوله عليه السلام لمعاذ بم تحكم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال فان لم تجد قال أجتهد رأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله وهذا

حديث تلقته الأمة بالقبول ولم يظهر أحد فيه طعنا وانكاراً وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهذا كقوله لا وصية لوارث ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث أهل ملتين وغير ذلك مما عملت به الأمة كافة إلا أنه نص فى أصل الاجتهاد ولعله فى تحقيق المناط وتعيين المصلحة فما عاق أصله بالمصلحة فلا يتناول القياس إلا بعمومه ، ومن ذلك قوله لعمر حين تردد فى قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت أ كان عليك من جناح فقال لا فقال فلم إذا فشبه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب لكنه ليس بصريح إلا بقرينة إذ يمكن أن يكون ذلك نقضا لقياسه حيث ألحق مقدمة الشىء بالشىء فقال إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص لأنه مقدمته فألحق المضمضة بالشرب ومن ذلك قوله عليه السلام للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق ولا بد من قرينة تعرّف القصد أيضا إذ لو كان لتعليم القياس لقيس عليه الصوم والصلاة ومن ذلك قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافة أى القافلة فادّخروا فبين أنه وان سكت عن العلة فقد كان النهى لعلة وقد زالت العلة فزال الحكم ومن ذلك قوله عليه السلام أينقص الرطب إذا يبس فقيل نعم فقال فلا إذاً وقوله تعالى « كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم ألا أخبرتيه أنى أقبل وأنا صائم تنبيها على قياس غيره عليه وروت أم سلمة رضى الله عنها أنه قال إنى أقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى ودل عليه قوله تعالى « لتحكم بين الناس بما أراك الله » وليس الرأى إلا تشبيها وتمثيلا بحكم ما هو أقرب إلى الشىء وأشبه به وإذا ثبت أنه كان مجتهدا بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر وقال عمر يا أيها الناس إن الرأى كان من النبى عليه السلام مصيبا فان الله تعالى كان يسدده وإنما هو منا الظن والتكلف فلم يفرّق إلا فى العصمة ومن ذلك أمره سعد بن معاذ أن يحكم فى بنى قريظة برأيه فأمرهم بالنزول على حكمه فأمر بقتلهم وسبي نسائهم فقال عليه السلام لقد وافق حكمه حكم الله ومن ذلك قوله إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وان أصاب فله أجران ومن ذلك أنه عليه السلام شاور الصحابة فى عقوبة الزنا والسرقة قبل نزول الحدّ ومن ذلك قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها علل تحريم ثمنها بتحريم أكلها واستدل عمر بهذا فى الرد على سمرة حيث أخذ الخمر فى عشور الكفار وباعها ومن تعليلاته بعض الأحكام كقوله لا تخمروا رأسه فانه يحشر ملبيا وقوله فى الشهداء مثل ذلك وقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات وقوله فى الذى ابتاع غلاما واستغله ثم رده الخراج بالضمان فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر وآحادها لا تدل دلالة قاطعة ولكن لا يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها فى أشعار الصحابة بكونهم متعبدين بالقياس والله أعلم

القول فى شبه المنكرين للقياس والصائرين الى حظره من جهة الكتاب والسنة وهى سبع

الأولى تمسكهم بقوله تعالى « مافرطنا فى الكتاب من شىء » وقوله « تبيانا لكل شىء » قالوا معناه بيانا لكل شىء مما شرع لكم فانه ليس فيه بيان الأشياء كلها فليكن كل مشروع فى الكتاب وماليس مشروعا فيبقى على النفى الأصلى . والجواب من أوجه : الأول أنه أين فى كتاب الله تعالى مسئلة الجد والإخوة والعول والمبتوتة والمفوضة وأنت علىّ حرام وفيها حكم لله تعالى شرعى اتفق الصحابة على طلبه والكتاب بيان له إما بتمهيد طريق الاعتبار أو بالدلالة على الاجماع والسنة وقد ثبت القياس بالاجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه . الثانى انكم حرمتم القياس وليس فى كتاب الله تعالى بيان تحريمه فيلزمكم تخصيص قوله تعالى « لكل شىء » كما خصص قوله « خالق كل شىء » « وأوتيت من كل شىء » « وتدمر كل شىء » * الثانية قوله تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله »

وهذا حكم بغير المنزل قلنا القياس ثابت بالسنة والاجماع وقد دل عليه الكتاب المنزل كيف ومن حكم بمعنى استنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل ثم هذا خطاب مع الرسول عليه السلام وقدقاسوا عليه غيره فأقروا بالقياس فى معرض أبطال القياس مع انقداح الفرق اذ قال قوم لم يجز الاجتهاد للرسول عليه السلام كى لايتوهم ولأنه كان يقدر على التبليغ بالوحى بخلاف الأمة وهذا الجواب أيضا عن قوله « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ومن لم يحكم بما أنزل الله » *الثالثة قوله تعالى « وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » « ولا تقف ما ليس لك به علم » « وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » « وان بعض الظن إثم » قلنا إذا علمنا أنا اذا ظننا كون زيد فى الدار حرم علينا الربا فى البر ثم ظننا كان الحكم مقطوعا به لامظنونا كما اذا ظن القاضى صدق الشهود وكما فى القبلة وجزاء الصيد وأبواب تحقيق مناط الحكم ثم نقول هذا عام أراد به ظنون الكفار المخالفة للأدلة القاطعة ، ثم نقول ألستم قاطعين بابطال القياس مع أنا نقطع بخطئكم فلا تحكموا بالظن وليس من الجواب المرضى قول القائل الظن علم فى الظاهر فان العلم ليس له ظاهر وباطن * الرابعة قوله تعالى « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم » قالوا وأنتم تجادلون فى القياس ﴿ قلنا ﴾ وأنتم تجادلون فى نفيه وإبطاله فان قلتم أراد به الجدال الباطل فهو عذرنا فانه رد عليهم فى جدالهم بخلاف النص حيث قالوا نأكل مما قتلناه ولا نأكل مما قتله الله وكما قاسوا الربا على البيع فرد الله تعالى عليهم فى قولهم « إنما البيع مثل الربا » الخامسة قوله « فردّوه الى الله والرسول » قالوا وأنتم تردون الى الرأى ﴿ قلنا ﴾ لا بل نرده الى العلل المستنبطة من نصوص النبى عليه السلام والقياس عبارة عن تفهم معانى النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذى لا أثر له فى الحكم وأنتم فقد رددتم القياس من غير رد الى نص النبى عليه السلام ولا الى معنى مستنبط من النص * السادسة قوله عليه السلام تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ﴿ قلنا ﴾ أراد به الرأى المخالف للنص بدليل قوله ستفترق أمتى نيفا وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال وما نقلوا من آثار الصحابة فى ذم الرأى والقياس قد تكلمنا عليه * السابعة قول الشيعة وأهل التعليم انكم اعترفتم ببطلان القياس بخلاف النص والنصوص محيطة بجميع المسائل وإنما يعلمها الامام المعصوم وهو نائب الرسول فيجب مراجعته قالوا ولا يمنع من هذا كون الوقائع غير متناهية وكون النصوص متناهية لأن التى لا تتناهى أحكام الأشخاص كحكم زيد وعمرو فى أنه عدل تقبل شهادته أم لا وفقير تصرف اليه الزكاة أم لا ومسلم أن هذا يعرف بالاجتهاد لأنه يرجع الى تحقيق مناط الحكم أما الروابط الكلية للأحكام فيمن ضبطها بالنص بأن نقول مثلا من سرق نصابا كاملا من حرز مثله لا شبهة له فيه فيلزمه القطع ومن أفطر فى نهار رمضان بجماع تام أثم به لأجل الصوم لزمته الكفارة فما تناولته الرابطة الجامعة يجرى فيه الحكم وما خرج عنه مما لا يتناهى يبقى على الحكم الأصلى فتكون محيطة بهذه الطرق . والجواب أنا لا نسلم بطلان القياس مع النص ونسلم إمكان الربط بالضوابط والروابط الكلية لكنكم اخترعتم هذه الدعوى فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسئلة الجد والحرام والمفوضة ومسائل كثيرة وكانوا يطلبون من سمع فيها حديثاً من النبى صلى الله عليه وسلم وفيهم المعصوم بزعمكم وكانوا يشاورونه ويراجعونه فتارة وافقوه وتارة خالفوه ولم ينقل قط حديث ولا نص إلا ساعدوه بل قبلوا النقل من كل عدل فضلا عن الخلفاء الراشدين فلم كتم النص عنهم فى بعض المسائل وتركهم مختلفين ان كانت النصوص محيطة فبالضرورة يعلم من اجتهادهم واختلافهم أن النصوص لم تكن محيطة فدل هذا انهم كانوا متعبدين بالاجتهاد

القول فى شبههم المعنوية وهى ست

الأولى : قول الشيعة والتعليمية أن الاختلاف ليس من دين الله ودين الله واحد ليس بمختلف وفى رد

الخلق إلى الظنون مايوجب الاختلاف ضرورة والرأى منبع الخلاف فان كان كل مجتهد مصيبا فكيف يكون الشيء ونقيضه دينا وإن كان المصيب واحداً فهو محال إذ ظن هذا كظن ذاك والظنيات لادليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس ورب كلام تميل إليه نفس زيد وهو بعينه ينفر عنه قلب عمرو والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وقال « أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » وقال « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » وقال تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء » وقال تعالى « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات » وكذلك ذمّ الصحابة رضى الله عنهم الاختلاف فقال عمر رضى الله عنه لاتختلفوا فانكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافا وسمع ابن مسعود وأبىّ بن كعب يختلفان فى صلاة الرجل فى الثوب الواحد والثوبين فصعد عمر المنبر ، وقال اختلف رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فعن أىّ فتياكم يصدر المسلمون لاأسمع اثنين يختلفان بعد مقامى هذا إلا فعلت وصنعت ، وقال جرير بن كليب رأيت عمر ينهى عن المتعة وعلىّ يأمر بها فقلت ان بينكما لشرا فقال على مابيننا إلاخير ولكن خيرنا أتبعنا لهذا الدين وكتب على رضى الله عنه إلى قضاته أيام الخلافة أن اقضوا كما كنتم تقضون فانى أكره الخلاف وأرجو أن أموت كما مات أصحابى * والجواب أن الذى نراه تصويب المجتهدين وقولهم ان الشيء ونقيضه كيف يكون دينا قلنا يجوز ذلك فى حق شخصين كالصلاة وتركها فى حق الحائض والطاهر والقبلة فى حق من يظنها إذا اختلف الاجتهاد فى القبلة وكجواز ركوب البحر وتحريمه فى حق رجلين يغلب على ظن أحدهما السلامة وعلى ظن الآخر الهلاك وكتصديق الراوى والشاهد وتكذيبهما فى حق قاضيين ومفتيين يظن أحدهما الصدق والآخر الكذب ، وأما قولهم كيف يكون الاختلاف مأموراً به ﴿ قلنا ﴾ بل يؤمر المجتهد بظنه وإن خالفه غيره فليس رفعه داخلا تحت اختياره فالاختلاف واقع ضرورة لأنه أمر به ، وقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » معناه التناقض والكذب الذى يدعيه الملحدة أو الاختلاف فى البلاغة واضطراب اللفظ الذى يتطرق إلى كلام البشر بسبب اختلاف أحواله فى نظمه ونثره وليس المراد به نفى الاختلاف فى الأحكام لأن جميع الشرائع والملل من عند الله وهى مختلفة والقرآن فيه أمر ونهى وإباحة ووعد ووعيد وأمثال ومواعظ وهذه اختلافات . أما قوله « ولا تفرقوا ولا تنازعوا » فكل ذلك نهى عن الاختلاف فى التوحيد والايمان بالنبى عليه السلام والقيام بنصرته وكذلك أصول جميع الديانات التى ألحق فيها واحد ولذلك قال تعالى « من بعد ماجاءهم البينات » وقوله تعالى « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » أراد به التخاذل عن نصرة الدين ، وأما ماروه عن الصحابة رضى الله عنهم فى ذم الاختلاف فكيف يصح وهم أول المختلفين والمجتهدين واختلافهم واجتهادهم معلوم تواتراً كيف تدفعها روايات يتطرق إلى سندها ضعف وإلى متنها تأويل من النهى عن الاختلاف فى أصل الدين أو نصرة الدين أو فى أمر الخلافة والامامة والخلاف بعد الاجماع أو الاختلاف على الأئمة والولاة والقضاة أو نهى العوام عن الاختلاف بالرأى وليسوا أهل الاجتهاد ، وأما إنكار عمر اختلاف ابن مسعود وأبى بن كعب فلعله قد كان سبق إجماع على ثوب واحد ومن خالف ظن أن انقضاء العصر شرط فى الاجماع ولذلك قال عمر عن أىّ فتياكم يصدر المسلمون وأنتم جميعاً تروون عن النبى عليه السلام أو لعل كل واحد أثم صاحبه وبالغ فيه فنهى عن وجه الاختلاف لاعن أصله أو لعلهما اختلفا على مستفت واحد فتحير السائل فقال عن أىّ فتياكم يصدر الناس أى العامة بل إذا ذكر المفتى فى محل الاجتهاد شيئاً للعامى فلا ينبغى للمفتى الآخر أن يخالفه بين يديه فيتحير السائل وأما اختلاف عمر وعلىّ رضى الله عنهما فى تحريم المتعة فلايصح بل صح عن على نقله تحريم متعة النساء ولحوم الحمر الأهلية يوم خيبر كيف وقد علم قطعا أنهم جوزوا الاجتهاد أما كتاب علىّ

إلى

إلى قضاته وكراهية الاختلاف فيحتمل وجوها أحدها أنهم ربما كتبوا إليه يطلبون رأيه فى بعض الوقائع فقال اقضوا كما كنتم تقضون إذ لو خالفتموهم الآن لانفتق به فتق آخر وحمل ذلك على تعصب منى ومخالفة ويحتمل أنهم استأذنوه فى مخالفة اجماع الصحابة رضى الله عنهم على ظن أن العصر لم ينقرض بعد فيجوز الخلاف فكره لهم مخالفة السابقين واستأذنوه فى القضاء بشهادة أهل البصرة من الخوارج وغيرهم أو ردّها فأمرهم بقبولها كما كان قبل الحرب لأنهم حاربوا على تأويل وفى رد شهادتهم تعصب وتجديد خلاف * الثانية قولهم النفى الأصلى معلوم والاستثناء عنه بالنص معلوم فيبقى المسكوت عنه على النفى الأصلى المعلوم فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون قلنا العموم والظواهر وخبر الواحد وقول المقوّم فى أروش الجنايات والنفقات وجزاء الصيد وصدق الشهود وصدق الحالف فى مجالس الحكم كل ذلك مظنون ويرفع به النفى الأصلى ثم نقول نحن لانرفع ذلك الا بقاطع فانا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة وظننا فنقطع بوجود الظن ونقطع بوجود الحكم عند الظن فلا يرفع ذلك إلا بقاطع * الثالثة قولهم كيف يتصرف بالقياس فى شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات إذ قال بغسل الثوب من بول الصبية ويرش من بول الصبى ويجب الغسل من المنى والحيض ولا يجب من البول والمذى وفرق فى حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ وفرق فى حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ وأوجب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والافطار وأوجب القتل على الزانى والكافر والقاتل وتارك الصلاة وقال لأبى بردة تجزى عنك ولاتجزىء عن أحد بعدك فى الأضحية وقيل للنبى عليه السلام «خالصة لك من دون المؤمنين» وكيف يتجاسر فى شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تحكما وتعبداً ﴿ قلنا ﴾ لا ننكر اشتمال الشرع على تحكمات وتعبدات فلاجرم نقول الأحكام ثلاثة أقسام : قسم لا يعلل أصلا وقسم يعلم كونه معللا كالحجر على الصبى فانه لضعف عقله وقسم يتردد فيه ونحن لانقيس مالم يقم لنا دليل على كون الحكم معللا ودليل على عين العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة فى الفرع وعند ذلك يندفع الاشكال المذكور ولما كثرت التعبدات فى العبادات لم يرتض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة عليها ولاقياس غير المنصوص فى الزكاة على المنصوص وانما نقيس فى المعاملات وغرامات الجنايات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية * الرابعة قولهم إن النبى عليه السلام قد أوتى جوامع الكلم فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم ويعدل إلى الطويل الموهم فيعدل عن قوله حرمت الربا فى كل مطعوم أو كل مكيل إلى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق فى ظلمات الجهل (قلنا) ولو ذكر الأشياء الستة وذكر معها أن ماعداها لا ربا فيه وأن القياس حرام فيه لكان ذلك أصرح وللجهل والاختلاف أدفع فلم لم يصرح وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر وعلى أن يبين الجميع فى القرآن المتواتر ليحسم الاحتمال عن المتن والسند جميعا وكان قادراً على رفع احتمال التشبيه فى صفات الله تعالى بالتصريح بالحق فى جميع ماوقع الخلاف فيه فى العقليات وإذ لم يفعل فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله فيما صرح ونبه وطول وأوجز والله أعلم بأسرار ذلك كله ، ثم نقول ان علم الله تعالى لطفا وسراً فى تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشمير على ساق الجد فى استنباط أسرار الشرع فيتعين عليه أن يذكر البعض ويسكت عن البعض وينبه عليها تنبيها يحرك الدواعى للاجتهاد «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» هذا على مذهب من يوجب الصلاح وعندنا فلله تعالى أن يفعل بعباده مايشاء * الخامسة قولهم إن الحكم يثبت فى الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت فى الفرع بالعلة وهو تابع للأصل فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل وان ثبت فى الأصل بالعلة فهو محال لأن النص قاطع والعلة مظنونة والحكم مقطوع به

فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة ﴿ قلنا ﴾ الحكم فى الأصل يثبت بالنص وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة واما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصلحة واما زوال الحكم عند زوال المناط كما سيأتى فى العلة القاصرة ، وأما الحكم فى الفرع وان كان تابعاً للأصل فى الحكم فلا يلزم أن يتبعه فى الطريق فان الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ولا يلزم مساواة الفرع لها فى الطريق وإن لزمت المساواة فى الحكم * السادسة وهى عمدتهم الكبرى أن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون منصوصاً عليها فلو قال الشارع اتقوا الربا فى كل مطعوم فهو توقيف عام ولو قال اتقوا الربا فى البر لأنه مطعوم فهذا لا يساويه ولا يقتضى الربا فى غير البر كما لو قال المالك أعتق من عبدى كل أسود عتق كل أسود فلو قال أعتق غانماً لسواده أو لأنه أسود لم يعتق جميع عبيده السود ، وكذلك لو علل بمخيل وقال أعتقوا غانماً لأنه سيء الخلق حتى أتخلص منه لم يلزم عتق سالم وإن كان أسوأ خلقاً منه فاذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها القصور لفظها فالمستنبطة كيف تعدى أو كيف يفرق بين كلام الشارع و بين كلام غيره فى الفهم وإنما منهاج الفهم وضع اللسان وذلك لا يختلف * والجواب أن نفاة القياس ثلاث فرق وهذا لا يستقيم من فريقين وإنما يستقيم من الفريق الثالث إذ منهم من قال التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام فانه لا فرق بين قوله حرمت الخمر لشدتها و بين قوله حرمت كل مشتد فى أن كل واحد يوجب تحريم النبيذ لكن بطريق اللفظ لا بطريق القياس بل فائدة قوله لشدتها إقامة الشدة مقام الاسم العام فقد أقر هذا القائل بالالحاق وإنما أنكر تسميته قياساً الفريق الثانى من القاشانية والنهروانية فانهم أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة فقالوا إذا كشف النص أو دليل آخر عن الأصل كانت العلة جامعة للحكم فى جميع مجاريها وما فارقهم الفريق الأول إلا فى التسمية حيث لم يسموا هذا الفن قياساً والفريقان مقران بأن هذا فى العتق والوكالة لا يجرى فلا يصح منهما الاستشهاد مع الاقرار بالفرق ، أما الفريق الثالث وهو من أنكر الالحاق مع التنصيص على العلة فتستقيم لهم هذه الحجة وجوابهم من ثلاثة أوجه : الأول أن الصيرفى من أصحابنا يتشوف إلى التسوية فقال لو قال أعتقت هذا العبد لسواده فاعتبروا وقيسوا عليه كل أسود لعتق كل عبد أسود وهو وزان مسئلتنا إذا أمرنا بالقياس والاعتبار ولو لم يثبت التعبد به لكان مجرد التنصيص على العلة لا يرخص فى الالحاق إذ يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة ، ومنهم من قال إن علم قطعاً قصده إلى عتقه لسواده عتق كل عبد أسود بقوله أعتقت غانماً لسواده ومنهم من قال لا يكفى أن يعلم قصده عتقه بمجرد السواد مالم ينو بهذا اللفظ عتق جميع السودان فان نوى كفاه هذا اللفظ لاعتاق جميع السودان مع النية ولم يكن فيه إلا إرادته معنى عاما بلفظ خاص وذلك غير منكر كما لو قال والله لا أكلت لفلان خبزا ولا شربت من مائه جرعة ونوى به دفع المنة حنث بأخذ الدراهم والثياب والأمتعة وصلح اللفظ الخاص مع هذه النية للمعنى العام كما صلح قوله تعالى «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما» للنهى عن الاتلاف العام وقوله «ولا تقل لهما أف» للنهى عن الايذاء العام فاذا استتب لهؤلاء الفرق التسوية بين الخطابين فانهم إنما يعممون الحكم إذا دل الدليل على إرادة الشرع تعليق الحكم بالشدة المجردة ولكنه غير مرضى عندنا بل الصحيح أنه لا يعتق إلا غانم بقوله أعتقت غانماً لسواده وإن نوى عتق السودان لأنه يبقى فى حق غير غانم مجرد النية والارادة فلا تؤثر . الوجه الثانى من الجواب أن الأمة مجمعة على الفرق إذ تجب التسوية فى الحكم مهما قال حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد ولو قال أعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه كل أسود اقتصر العتق على غانم عند الأكثرين فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق وإنما اعترفوا بالفرق لأن الحكم لله فى أملاك العباد وفى أحكام الشرع وقد علق أحكام الأملاك حصولا وزوالا بالألفاظ دون الارادات المجردة ، وأما أحكام الشرع فتثبت بكل مادل على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة وإن

لم يكن لفظاً بدليل أنه لو بيع مال لتاجر بمشهد منه بأضعاف ثمنه فاستبشر وظهر أثر الفرح عليه لم ينفذ البيع إلا بتلفظه باذن سابق أو إجازة لاحقة عند أبي حنيفة ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت عليه دل سكوته على رضاه وثبت الحكم به فكيف يتساويان بل ضيق الشرع تصرفات العباد حتى لم تحصل أحكامها بكل لفظ بل ببعض الألفاظ فانه لو قال الزوج فسخت النكاح وقطعت الزوجية ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق مالم ينو الطلاق فاذا تلفظ بالطلاق وقع وإن نوى غير الطلاق فاذا لم تحصل الأحكام بجميع الألفاظ بل ببعضها فكيف تحصل بما دون اللفظ مما يدل على الرضا . الوجه الثالث أن قول القائل لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم ولا تأكل الهليلج فانه مسهل ولا تأكل العسل فانه حار ولا تأكل أيها المفلوج القثاء فانه بارد ولا تشرب الخمر فانه يزيل العقل ولا تجالس فلانا فانه أسود فأهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدى النهي إلى كل مافيه العلة هذا مقتضى اللغة وهذا أيضاً مقتضاه في العتق لكن التعبد منع من الحكم بالعتق بالتعليل بل لابد فيه من اللفظ الصريح المطابق للمحل ولا مانع منه في الشرع إذ كل ما عرف باشارة وأمارة وقرينة فهو كما عرف باللفظ فكيف يستويان مع الاجماع على الفرق لأن المفرق بين المتماثلات كالجامع بين المختلفات فمن أثبت الحكم للخلافين يتعجب منه ويطلب منه الجامع ومن فرق بين المثلين يتعجب منه لماذا فرق بينهما ﴿ فان قيل ﴾ إن قال من تجب طاعته بع هذه الدابة لجماحها وبع هذا العبد لسوء خلقه فهل يجوز للمأمور بيع ماشاركه في العلة فان قلتم يجوز فقد خالفتم الفقهاء وان منعتم فما الفرق بين كلامه وبين كلام الشارع مع الاتفاق في الموضعين وإن ثبت تعبد في لفظ العتق والطلاق بخصوص الجهة فلم يثبت في لفظ الوكالة ﴿ قلنا ﴾ ان كان قد قال له ان ماظهر لك ارادتي اياه أو رضاي به بطرق الاستدلال دون صريح اللفظ فافعله فله أن يفعل ذلك وهو وزان حكم الشرع لكن يشترط أمر آخر وهو أن يقطع بأنه أمر ببيعه لمجرد سوء الخلق لالسوء الخلق مع القبح أو مع الخرق في الخدمة فانه قد يذكر بعض أوصاف العلة فان لم يعلم قطعاً ولكن ظنه ظنا فينبغي أن يكون قد قال له ظنك نازل منزلة العلم في تسليطك على التصرف فانه اجتمع هذه الشروط جاز التصرف وهو وزان مسئلتنا فان قيل وان كان الشارع قد قال ماعرفتموه بالقرائن والدلائل من رضاي وارادتي فهو كما عرفتموه بالصريح فلم يقل إني إذا ذكرت علة شيء ذكرت تمام أوصافه فلعله علل تحريم الخمر بشدة الخمر وتحريم الربا بطعم البر خاصة لا للشدة المجردة ولله أسرار في الأعيان فقد حرم الخنزير والميتة والدم والموقوذة والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير لخواص لايطلع عليها فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ماليس لشدة النبيذ فماذا يقع الأمر عن هذا وهذا أوقع كلام في مدافعة القياس والجواب أن خاصة المحل قد يعلم ضرورة سقوط اعتبارها كقوله أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أولى بمتاعه إذ يعلم أن المرأة في معناه ، وقوله من أعتق شركاله في عبد قوم عليه الباقي فالأمة في معناه لأنا عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع وبمجموعه أمارات وتكريرات وقرائن أنه لامدخل للأنوثة في البيع والعتق وقد يعلم ذلك ظناً بسكون النفس اليه ، وقد عرفنا أن الصحابة رضي الله عنهم عوّلوا على الظن فعلمنا أنهم فهموا من النبي عليه السلام قطعاً إلحاق الظن بالقطع ولولا سيرة الصحابة لما تجاسرنا عليه وقد اختلفوا في مسائل ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا أن الظن كالعلم أما حيث انتفى الظن والعلم وحصل الشك فلا يقدم على القياس أصلا ﴿ مسئلة ﴾ قال النظام العلة المنصوصة توجب الالحاق لكن لابطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم إذ لافرق في اللغة بين قوله حرمت كل مشتد وبين قوله حرمت الخمر لشدتها وهذا فاسد لأن قوله حرمت الخمر لشدتها لايقتضي من حيث اللفظ والوضع إلا تحريم الخمر خاصة ولا يجوز الحاق النبيذ مالم يرد التعبد بالقياس وان لم يرد فهو كقوله أعتقت غانما لسواده فانه

لا يقتضى اعتاق جميع السودان فكيف يصح هذا ولله أن ينصب شدة الخمر خاصة علة ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوال الشدّة ويجوز أن يعلم الله خاصية فى شدة الخمر تدعو إلى ركوب القبائح ويعلم فى شدة النبيذ لطفا داعياً إلى العبادات فاذا قد ظن النظام أنه منكر للقياس وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا نقيس لكنه أنكر اسم القياس ﴿ فان قيل ﴾ قول السيد والولد لعبده ولولده لا تأكل هذا لأنه سم وكل هذا فانه غذاء يفهم منه المنع عن أكل سم آخر والأمر يتناول ماهو مثله فى الاغتذاء (قلنا) لأن ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات ومعرفة أخلاق الآباء والسادات فى مقاصدهم من العبيد والأبناء وأنهم لا يفرقون بين سم وسم وانما يتقون الهلاك ، وأما الله تعالى إذا حرم شيئاً بمجرد ارادته فيجوز أن يبيح مثله وان يحرم لأن فيه رفقا ومصلحة فيجوز أن يكون قد سبق فى علمه أن مثله مفسدة لأن تضمنه الصلاح والفساد ليس لطبعه ولذاته ولوصف هو عليه فى نفسه بل يجوز أن يكون فى فعل شىء وقت الزوال مصلحة وفيه وقت العصر مفسدة ، وكذلك يجوز أن يختلف بيوم السبت والجمعة والمكان والحال فكذلك يجوز أن يفارق شدة الخمر شدة النبيذ ﴿ فان قيل ﴾ فان لم يفهم النبيذ من الخمر فينبغى أن لا يفهم تحريم الضرب والأذى من التأفيف (قلنا) الحق عندنا أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العارى عن القرينة لكن إذا دلت قرينة الحال على قصد الاكرام فعند ذلك يدل لفظ التأفيف على تحريم الضرب بل يكون ذلك أسبق الى الفهم من التأفيف المذكور إذ التأفيف لا يكون مقصوداً فى نفسه بل يقصد به التنبيه على منع الايذاء بذكر أقل درجاته وكذلك النقير والقطمير والذرّة والدينار لا يدل بمجرد اللفظ على مافوقه فى قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره » وفى قوله تعالى « ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤدّه اليك » وفى قوله والله ماشربت لفلان جرعة ولا أخذت من ماله حبة بل بقرينة دفع المنة واظهار جزاء العمل وليس إلحاق الضرب بالتأفيف أيضا بطريق القياس لأن الفرع المسكوت عنه الملحق بطريق القياس هو الذى يتصوّر أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه وهاهنا المسكوت عنه هو الأصل فى القصد الباعث على النطق بالتأفيف وهو الأسبق إلى فهم السامع فهذا مفهوم من لحن القول وفحواه وعند ظهور القرينة المذكورة ربما تظهر قرينة أخرى تمنع هذا الفهم إذ الملك قد يقتل أخاه المنازع له فيقول للجلاد اقتله ولا تهنه ولا تقل له أف أما تحريم النبيذ بتحريم الخمر فليس من هذا القبيل بل لا وجه له إلا القياس فاذا لم يرد التعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر لشدتها لا يفهم تحريم النبيذ بخلاف قوله حرمت كل مشتد ﴿ مسئلة ﴾ ذهب القاشانى والنهروانى إلى الاقرار بالقياس لأجل اجماع الصحابة لكن خصوصا ذلك بموضعين : أحدهما أن تكون العلة منصوصة كقوله حرمت الخمر لشدتها وقالها من الطوافين عليكم والطوافات . الثانى الأحكام المعلقة بالأسباب كرجم ما عز لزناه وقطع سارق رداء صفوان وكأنهم يعنون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويعترفون به ﴿ قلنا ﴾ هذا المذهب يمكن تنزيله على ثلاثة أوجه : أحدها أن يشترطوا مع هذا أن يقول وحرمت كل مشارك للخمر فى الشدة ويقول فى رجم ما عز وحكمى على الواحد حكمى على الجماعة فهذا ليس قولا بالقياس بل بالعموم فلا يحصل التفصى به عن عهدة الاجماع المنعقد من الصحابة على القياس . الثانى أن لا يشترط هذا ولا يشترط أيضا ورود التعبد بالقياس فهذه زيادة علينا وقول بالقياس حيث لا نقول به كما رددناه على النظام . الثالث أن يقول مهما ورد التعبد بالقياس جاز الالحاق بالعلة المنصوصة فهذا قول حق فى الأصل خطأ فى الحصر فانه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص وليس مقصورا عليه بل ربما دل عليه السبر والتقسيم أو دليل آخر وما لم يدل عليه دليل فنحن لا نجوز الجمع بين الفرع والأصل ولا فرق بين دليل ودليل ﴿ فان قيل ﴾ إذا كانت العلة منصوصة كان الحكم فى الفرع معلوماً ولم يكن مظنوناً وحصل الأمن من الخطأ وإن كانت مستنبطة لم يؤمن الخطأ قلنا أخطأتم فى طرفى

الكلام حيث ظننتم حصول الأمر بالنص وإمكان الخطأ عند عدم النص فانه وإن نص على شدة الخمر فلا نعلم قطعا أن شدة النبيذ فى معناها بل يجوز أن يكون معللا بشدة الخمر خاصة إلا أن يصرح و يقول يتبع الحكم مجرد الشدة فى كل محل فيكون ذلك لفظا عاما ولا يكون حكما بالقياس فلا يحصل التفصى عن عهدة الاجماع وإذا لم يصرح فنحن نظن أن النبيذ فى معناه ولا نقطع فللظن مثاران فى العلة المستنبطة أحدهما أصل العلة والآخر إلحاق الفرع بالأصل فانه مشروط بانتفاء الفوارق وفى العلة المنصوصة مثار الظن واحد وهو إلحاق الفرع لأنه مبنى على الوقوف على جميع أوصاف علة الأصل وأنه الشدة بمجردها دون شدة الخمر وذلك لا يعلم إلا بنص يوجب عموم الحكم ويدفع الحاجة إلى القياس ، أما قوله فى العلة المستنبطة أنه لا يؤمن فيها الخطأ فهذا لا يستقيم على مذهب من يصوب كل مجتهد إذ شهادة الأصل للفرع عنده كشهادة العدل عند القاضى والقاضى فى أمن من الخطأ وإن كان الشاهد مزوراً لأنه لم يتعبد باتباع الصدق بل باتباع ظن الصدق وكذلك هاهنا لم يتعبد باتباع العلة بل باتباع ظن العلة وقد تحقق الظن . نعم هذا الاشكال متوجه على من يقول المصيب واحد لأنه لا يأمن الخطأ ولا دليل يميز الصواب عن الخطأ إذ لو كان عليه دليل لكان آثما إذا أخطأ كما فى العقليات ، ثم نقول إنما حملهم على الاقرار بهذا القياس إجماع الصحابة ولم يقتصر قياسهم على العلة المنصوصة إذ قاسوا فى قوله أنت علىّ حرام وفى مسئلة الجد والأخوة وفى تشبيه حد الشرب بحد القذف لما فيه من خوف الافتراء والقذف أوجب ثمانين جلدة لأنه نفس الافتراء لا الخوف من الافتراء ولكنهم رأوا الشارع فى بعض المواضع أقام مظنة الشيء مقام نفسه فشبهوا هذا به بنوع من الظن هو فى غاية الضعف فدل أنهم لم يطلبوا النص ولا القطع بل اكتفوا بالظن ثم نقول إذا جاز القياس بالعلة المعلومة فلنلحق بها المظنونة فى حق العمل كما التحق رواية العدل بالتواتر وشهادة العدل بشهادة النبي عليه السلام المعصوم والقبلة المظنونة بالقبلة المعاينة وهذا فيه نظر لأنا وإن أثبتنا خبر الواحد وقبول الشهادة بأدلة قاطعة فقبول الشرع الظن فى موضع لا يرخص لنا فى قياس ظن آخر عليه بل لا بد من دليل على القياس المظنون كما فى خبر الواحد وغيره ﴿ مسئلة ﴾ فرق بعض القدرية بين الفعل والترك فقال إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره الا بتعبد بالقياس ولو علل تحريم الخمر بعلة وجب قياس النبيذ عليه دون التعبد بالقياس لأن من ترك العسل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلو ومن ترك الخمر لاسكاره لزمه أن يترك كل مسكر ، أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو ومن صلى لأنها عبادة لا يلزمه أن يأتى بكل عبادة وبنوا على هذا أن التوبة لا تصح من بعض الذنوب بل من ترك ذنباً لكونه معصية لزمه ترك كل ذنب أما من أتى بعبادة لكونها طاعة فلا يلزمه أن يأتى بكل طاعة وهذا محال فى الطرفين لأنه لا يبعد فى جانب التحريم أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ويفرق بين شدة الخمر وشدة النبيذ وأما فى جانب الفعل فمن تناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل . نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال فما ثبت للشيء ثبت لمثله كان ذلك فى ترك أو فعل لكن المثل المطلق لا يتصور إذ الأثنينية شرط المثلية ومن شرط الاثنينية مغايرة ومخالفة وإذا جاءت المخالفة بطلت المماثلة وهذا له غور وليس هذا موضع بيانه هذا تمام النظر فى اثبات أصل القياس على منكريه .

الباب الثانى فى طريق إثبات علة الأصل وكيفية إقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة

وننبه فى صدر الكتاب على مثارات الاحتمال فى كل قياس إذ لا حاجة إلى الدليل إلا فى محل الاحتمال ثم على انحصار الدليل فى الأدلة السمعية ثم على انقسام الأدلة السمعية إلى ظنية وقطعية فهذه ثلاث مقدمات ﴿ المقدمة الأولى ﴾ فى مواضع الاحتمال من كل قياس وهى ستة : الأول يجوز أن لا يكون الأصل معلولا عند الله تعالى فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلل . الثانى أنه إن كان معللا فلعله لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى بل علله بعلة أخرى .

الثالث أنه ان أصاب فى أصل التعليل وفى عين العلة فلعله قصر على وصفين أو ثلاثة وهو معلل به مع قرينة أخرى زائدة على ماقصر اعتباره عليه . الرابع أن يكون قد جمع إلى العلة وصفا ليس مناطا للحكم فزاد على الواحد . الخامس أن يصيب فى أصل العلة وتعيينها وضبطها لكن يخطىء فى وجودها فى الفرع فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك . السادس أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل وعند ذلك لايحل له القياس وإن أصاب العلة كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل وكما لو ظن القبلة فى جهة من غير اجتهاد فصلى فانه لاتصح الصلاة ، وزاد آخرون احتمالا سابعا وهو الخطأ فى أصل القياس إذ يحتمل أن يكون أصل القياس فى الشرع باطلا وهذا خطأ لأن صحة القياس ليس مظنونا بل هو مقطوع به ولو تطرق إليه احتمال انطرق إلى جميع القطعيات من التوحيد والنبوة وغيرها والمثارات الستة لاحتمال الخطأ إنما تستقيم على مذهب من يقول المصيب واحد وفى موضع يقدر نصب الله تعالى أدلة قاطعة يتصور أن يحيط بها الناظر ، أما من قال كل مجتهد مصيب فليس فى الأصل وصف معين هو العلة عندالله تعالى حتى يخطىء أصلها أو وصفها بل العلة عند الله تعالى فى حق كل مجتهد ماظنه علة فلا يتصور الخطأ ولكنه على الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل فى هذه وإن كانت أدلة ظنية ﴿ المقدمة الثانية ﴾ ان هذه الأدلة لاتكون إلا سمعية بل لامجال للنظر العقلى فى هذه المثارات إلا فى تحقيق وجود علة الأصل فى الفرع فان العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم والطوف فى السؤر فوجود ذلك فى النبيذ والأرز والفأرة قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية لأن العلة الشرعية علامة وأمارة لاتوجب الحكم بذاتها انما معنى كونها علة نصب الشرع إياها علامة وذلك وضع من الشارع ولا فرق بين وضع الحكم و بين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم فالشدة التى جعلت أمارة التحريم يجوز أن يجعلها الشرع أمارة الحل فليس إيجابها لذاتها ولا فرق بين قول الشارع ارجموا ماعزا وبين قوله جعلت الزنا علامة إيجاب الرجم فان قيل فالحكم لايثبت إلا توقيفا ونصا فلتكن العلة كذلك ﴿ قلنا ﴾ لايثبت الحكم إلا توقيفا لكن ليس طريق معرفة التوقيف فى الأحكام مجرد النص بل النص والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة فكذلك إثبات العلة تتسع طرقه ولا يقتصر فيه على النص ﴿ المقدمة الثالثة ﴾ ان الحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون والمقطوع به على مرتبتين : (احداهما) أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به كقوله «ولا تقل لهما أف » فانه أفهم تحريم الضرب والشتم وكقوله عليه السلام أدّوا الخيط والمخيط فانه أفهم تحريم الغلول فى الغنيمة بكل قليل وكثير وكنهيه عن الضحية بالعوراء والعرجاء فانه أفهم المنع من العمياء ومقطوعة الرجلين وكقوله العينان وكاء السه فاذانامت العينان استطلق الوكاء فان الجنون والاغماء والسكر وكل ماأزال العقل أولى به من النوم وقد اختلفوا فى تسمية هذا قياساً وتبعد تسميته قياساً لأنه لايحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به ومن سماه قياسا اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة فى الأسامى فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة فانما مخالفته فى عبارة وهذا الجنس قد يلتحق بأذياله مايشبهه من وجه ولكنه يفيد الظن دون العلم كقولهم إذا وجبت الكفارة فى قتل الخطأ فبأن تجب فى العمد أولى لأن فيه مافى الخطأ وزيادة عدوان وإذا أردت شهادة الفاسق فالكافر أولى لأن الكفر فسق وزيادة ، وإذا أخذت الجزية من الكتابى فمن الوثنى أولى لأنه كافر مع زيادة جهل وهذا يفيد الظن فى حق بعض المجتهدين وليس من جنس الأول بل جنس الأول أن يقول إذا قبلت شهادة اثنين فشهادة الثلاثة أولى وهو مقطوع به لأنه وجد فيه الأول وزيادة والعمياء عوراء مرتين ومقطوع الرجلين أعرج مرتين ، فاما العمد فيخالف الخطأ فيجوز أن لاتقوى

الـكفارة على محوه بخلاف الخطأ بل جنس الأول قولنا من واقع أهله فى نهار رمضان فعليه الـكفارة فالزانى به أولى إذ وجد فى الزنا افساد الصوم بالوطء وزيادة ولم يوجد فى العمد الخطأ وزيادة ، وكذلك الفاسق متهم فى دينه فيكذب والكافر يحترز من الكذب لدينه وقبول الجزية نوع احترام وتخفيف ربما لا يستوجبه الوثنى بدليل أنه لو وقع التصريح بالفرق بين هذه المسائل لم تنفر النفس عن قبوله ، ولو قيل تجزىء العمياء دون العوراء أو تقبل شهادة اثنين ولا تقبل شهادة ثلاثة كان ذلك مما تنفر النفس عن قبوله وإنما نفرت النفس عن قبوله لما علم قطعاً من أن منع العوراء لأجل نقصانها وقبول شهادة اثنين لظهور صدق الدعوى وتحريم التأفيف لاكرام الآباء فمع فهم هذه المعانى يتناقض الفرق ولم يفهم مثل ذلك من قتل الخطأ وشهادة الكافر وجزية الوثنى (المرتبة الثانية) ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا هو دونه فيقال انه فى معنى الأصل وربما اختلفوا فى تسميته قياساً ومثاله قوله من أعتق شركا له فى عبد قوم عليه الباقى فان الأمة فى معناه وقوله أيما رجل أفلس أو مات فصاحب المتاع أحق بمتاعه فالمرأة فى معناه وقوله تعالى « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » فالعبد فى معناها وقوله عليه السلام من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع فان الجارية فى معناه وقوله فى موت الحيوان فى السمن أنه يراق المائع ويقور ما حوالى الجامد ان العسل لو كان جامداً فى معناه وهذا جنس يرجع حاصله إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له فى التأثير فى جنس ذلك الحكم وإنما يعرف أنه لا مدخل له فى التأثير باستقراء أحكام الشرع وموارده ومصادره فى ذلك الجنس حتى يعلم أن حكم الرق والحرية ليس يختلف بذكورة وأنوثة كما لا يختلف بالبياض والسواد والطول والقصر والحسن والقبح فلا يجرى هذا فى جنس من الحكم تؤثر الذكورة والأنوثة كولاية النكاح والقضاء والشهادة وأمثالها . وضابط هذا الجنس أن لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة بل يتعرض للفارق ويعلم أنه لا فارق إلا كذا ولا مدخل له فى التأثير قطعاً فان تطرق الاحتمال إلى قولنا لا فارق إلا كذا بأن احتمل أن يكون ثم فارق آخر أو تطرق الاحتمال إلى قولنا لا مدخل له فى التأثير بأن احتمل أن يكون له مدخل لم يكن هذا الالحاق مقطوعاً به بل ربما كان مظنوناً * ويتعلق بأذيال هذا الجنس ما هو مظنون كقولنا انه لو أضاف العتق إلى عضو معين سرى فانه إذا أضاف إلى النصف سرى لأنه بعض واليد بعض وهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين ومساواة البعض المعين للبعض الشائع فى هذا الحكم غير مقطوع به لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل فى التأثير * ومن هذا الجنس ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم كقوله للاعرابى الذى جامع امرأته فى رمضان أعتق رقبة فانا نعلم أن التركى والهندى فى معنى العربى إذ علمنا أن ذلك لا مدخل له فى الحكم ويعلم أن العبد فى معنى الحر فيلزمه الصوم لأنه شاركه فى وجوب الصوم ولا نرى الصبى فى معناه لأنه لا يشاركه فى اللزوم وللزوم مدخل فى التأثير وإن نظرنا إلى المحل فقد واقع أهله فيعلم أنه لو واقع مملوكته فهو فى معناه بل لو زنى بامرأة فهو بالـكفارة أولى ، أما اللواط وإتيان البهيمة والمرأة الميتة هل هو فى معناه ربما يتردد فيه ، والأظهر أن اللواط فى معناه . وإن نظرنا إلى الصوم المجنى عليه فقد جرى وقاع الاعرابى فى يوم معين وشهر معين فيعلم أن سائر الأيام فى ذلك الشهر وسائر شهور رمضان فى معناه والقضاء والنذر ليس فى معناه لأن حرمة رمضان أعظم فهتكها أفحش وللحرمة مدخل فى جنس هذا الحكم وإن نظرنا إلى نفس هذا الفعل فهل يلتحق به الأكل والشرب وسائر المفطرات هذا فى محل النظر إذ يحتمل أن يقال إنما وجبت الـكفارة لتفويت الصوم والوطء وآلته كما يجب القصاص لتفويت الدم ثم السيف والسكين وسائر الآلات على وتيرة واحدة . ويحتمل أن يقال الـكفارة زجر ودواعى الوقاع لا تنخنس بمجرد وازع الدين فافتقر إلى كفارة زاجرة بخلاف داعية الأكل وهذه ظنون تختلف بالاضافة إلى المجتهدين . وهل يسمى إلحاق الأكل ههنا بالجماع قياساً ؟ اختلفوا فيه ، فقال أصحاب أبى حنيفة لا قياس فى الـكفارات وهذا

استدلال وليس بقياس بل هو استدلال على تجريد مناط الحكم وحذف الحشو منه ولفظة القياس اصطلاح للفقهاء فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم فى الاصطلاح فلست أرى الاطناب فى تصحيح ذلك أو إفساده لأن أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ وعلى الجملة فلا يظن بالظاهر فى المنكر للقياس إنكار المعلوم والمقطوع به من هذه الالحاقات لكن لعله ينكر المظنون منه ويقول ما علم قطعا أنه لا مدخل له فى التأثير فهو كاختلاف الزمان والمكان والسواد والبياض والطول والقصر فيجب حذفه عن درجة الاعتبار أما ما يحتمل فلا يجوز حذفه بالظن وإذا بان لنا إجماع الصحابة أنهم عملوا بالظن كان ذلك دليلا على نزول الظن منزلة العلم فى وجوب العمل لأن المسائل التى اختلفوا فيها واجتهدوا كمسئلة الحرام ومسئلة الجد وحدّ الخمر والمفوضة وغيرها من المسائل ظنية وليست قطعية وعلى الجملة فلالحاق المسكوت عنه بالمنطوق طريقان متباينان: أحدهما أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره فيقول لا فارق إلا كذا وهذه مقدمة ثم يقول ولا مدخل لهذا الفارق فى التأثير وهذه مقدمة أخرى فيلزم منه نتيجة وهو أنه لا فرق فى الحكم وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل كقرب الأمة من العبد لأنه لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع. الطريق الثانى أن يتعرض للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت إلى الفوارق وان كثرت ويظهر تأثير الجامع فى الحكم فيقول العلة فى الأصل كذا وهى موجودة فى الفرع فيجب الاجتماع فى الحكم وهذا هو الذى يسمى قياساً بالاتفاق، أما الأول ففى تسميته قياساً خلاف لأن القياس ما قصد به الجمع بين شيئين وذلك قصد فيه نفى الفرق فحصل الاجتماع بالقصد الثانى لا بالقصد الأول فلم يكن على صورة المقايسة بالاضافة إلى القصد الأول والطريق الأول الذى هو التعرض للفارق ونفية ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم بل ينتظم فى حكم لا يعلل وينتظم حيث عرف أنه معلل لكن لم تتعين العلة فانا نقول الزبيب فى معنى التمر فى الربا قبل أن يتعين عندنا علة الربا أنه الطعم أو الكيل أو القوت وينتظم حيث ظهر أصل العلة وتعين أيضا ولكن لم تتلخص بعد أوصافه ولم تتحرر بعد قيوده وحدوده. أما الطريق الثانى وهو الجمع فلا يمكن الا بعد تعين العلة وتلخيصها بحدها وقيودها وبيان تحقيق وجودها بكمالها فى الفرع وكل واحد من الطريقين ينقسم الى مقطوع به والى مظنون فاذا تمهدت هذه المقدمات فيرجع الى المقصود وهو بيان إثبات العلة فى الطريق الثانى الذى هو القياس بالاتفاق وهو رد فرع الى أصل بعلة جامعة بينهما وهذا القياس يحتاج الى اثبات مقدمتين: إحداهما مثلا أن علة تحريم الخمر الاسكار والثانية أن الإسكار موجود فى النبيذ. أما الثانية فيجوز أن تثبت بالحس ودليل العقل والعرف وبدليل الشرع وسائر أنواع الأدلة أما الأولى فلا تثبت إلا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع أو نوع استدلال مستنبط فان كون الشدة علامة التحريم وضع شرعى كما أن نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه وجملة الأدلة الشرعية ترجع الى ألفاظ الكتاب والسنة والاجماع والاستنباط فنحصره فى ثلاثة أقسام:

القسم الأول

اثبات العلة بأدلة نقلية وذلك انما يستفاد من صريح النطق أو من الايماء أو من التنبيه على الأسباب وهى ثلاثة أضرب (الضرب الأول) الصريح وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل كقوله لكذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا أو لكيلا يكون كذا وما يجرى مجراه من صيغ التعليل مثل قوله تعالى «كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ومن أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل وذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله» وقوله عليه السلام «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر وانما نهيتكم لأجل الدافة» فهذه صيغ التعليل إلا إذا دل دليل على أنه ماقصد التعليل

فيكون مجازاً كما يقال لم فعلت فيقول لأنى أردت أن أفعل فهذا لا يصلح أن يكون علة فهو استعمال اللفظ فى غير محله قال القاضى قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » من هذا الجنس لأن هذا لام التعليل والدلوك لا يصلح أن يكون علة فمعناه صل عنده فهو للتوقيف وهذا فيه نظر إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب ولا معنى لعلة الشرع إلا العلامة المنصوبة وقد قال الفقهاء الأوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ولا يبعد تسمية السبب علة ﴿ الضرب الثانى ﴾ التنبيه والايماء على العلة كقوله عليه السلام لما سئل عن الهرة أنها من الطوافين عليكم أو الطوافات فانه وإن لم يقل لأنها أو لأجل أنها من الطوافين لكن أومأ إلى التعليل لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً فانه لو قال انها سوداء أو بيضاء لم يكن منظوما إذ لم يرد التعليل وكذلك قوله فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وأنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما وقوله جل جلاله « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء » فانه بيان لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد فى كل مسكر وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم كقوله « قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض » فهو تعليل حتى يفهم منه تحريم الاتيان فى غير المأتى لأن الأذى فيه دائم ولا يجرى فى المستحاضة لأن ذلك عارض وليس بطبيعى وكذلك قوله تمرة طيبة وماء طهور فان ذلك لو لم يكن تعليلا لاستعماله لما كان الكلام واقعا فى محله وهو الذى يدل على أنه كان ماء نبذ فيه تميرات فيقاس عليه الزبيب وغيره ولا يقاس عليه المرقة والعصيدة وما انقلب شيئاً آخر بالطبخ وكذلك قوله عليه السلام أينقص الرطب اذا يبس فقيل نعم فقال فلا اذاً ففيه تنبيه على العلة من ثلاثة أوجه : أحدها أنه لاوجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به . الثانى قوله اذاً فانه للتعليل . الثالث الفاء فى قوله فلا اذا فانه للتعقيب والتسبيب ، ومن ذلك أن يجيب عن المسئلة بذكر نظيرها كقوله أرأيت لو تمضمضت أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه فانه لو لم يكن للتعليل لما كان التعرض لغير محل السؤال منتظما ومن ذلك أن يفصل الشارع بين قسمين بوصف ويخصه بالحكم كقول القائل القاتل لا يرث فانه يدل . فى الظاهر على أنه لا يرث لكونه قاتلا وليس هذا للمناسبة بل لو قال الطويل لا يرث أو الأسود لا يرث لكنا نفهم منه جعله الطول والسواد علامة على انفصاله عن الورثة فهذا وأمثاله مما يكثر ولا يدخل تحت الحصر فوجوه التنبيه لا تنضبط وقد أطنبنا فى تفصيلها فى كتاب شفاء الغليل وهذا القدر كاف ههنا ﴿ الضرب الثالث ﴾ التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التى هى للتعقيب والتسبيب كقوله عليه السلام من أحيا أرضا ميتة فهى له ومن بدل دينه فاقتلوه وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما » وقوله تعالى « فلم تجدوا ماء فتيمموا » ويلتحق بهذا القسم ما يرتبه الراوى بفاء الترتيب كقوله زنى ماعز فرجم وسها النبى فسجد ورضخ يهودى رأس جارية فرضخ النبى رأسه فكل هذا يدل على التسبيب وليس للمناسبة فان قوله من مس ذكره فليتوضأ يفهم منه السبب وان لم يناسب بل يلتحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقيب وصف حادث سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح والتصرفات أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والاتلاف أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير وتحريم الوطء عند طريان الحيض فانه ينقدح أن يقال لا يتجدد الا بتجدد سبب ولم يتجدد الا هذا فاذا هو السبب وان لم يناسب ﴿ فان قيل ﴾ فهذه الوجوه المذكورة تدل على السبب والعلة دلالة قاطعة أو دلالة ظنية ﴿ قلنا ﴾ أما ما رتب على غيره بفاء الترتيب وصيغة الجزاء والشرط فيدل على أن المرتب عليه معتبر فى الحكم لا محالة فهو صريح فى أصل الاعتبار أما اعتباره بطريق كونه علة أو سببا متضمنا للعلة بطريق الملازمة والمجاورة أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر أو يفيد الحكم على تجرده حتى يعم الحكم المحال أو يضم اليه وصف آخر حتى يختص ببعض المحال فمطلق الاضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحا فيها ولكن قد يكون

ظاهراً من وجه ويحتمل غيره وقد يكون متردداً بين وجهين فيتبع فيه موجب الأدلة ، وإنما الثابت بالايماء والتنبيه كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز الغاؤه مثال هذا قوله عليه السلام لا يقض القاضى وهو غضبان وهو تنبيه على أن الغضب علة فى منع القضاء لكن قد يتبين بالنظر أنه ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والحاقن والمتألم فيكون الغضب مناطاً لا لعينه بل لمعنى يتضمنه ، وكذلك قوله سها فسجد يحتمل أن يكون السبب هو السهو لعينه ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من ترك أبعاض الصلاة حتى لو تركه عمدا ربما قيل يسجد أيضاً ، وكذلك قوله زنى ماعز فرجم احتمل أن يكون لأنه زنى واحتمل أن يكون لما يتضمنه الزنا من إيلاج فرج فى فرج محرم قطعا مشتهى طبعا حتى يتعدى الى اللواط ، وكذلك قوله من جامع فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر يحتمل أن يكون لنفس الجماع ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من هتك حرمة الشهر ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من إفساد الصوم حتى يتعدى الى الأكل والظاهر الاضافة الى الأصل ومن صرفه عن الأصل الى ما يتضمنه من إفساد الصوم حتى يتعدى الى الأكل افتقر الى دليل ، وهذا النوع من التصرف غير منقطع عن هذه الاضافات فهذا ظاهر فى الاضافات اللفظية إيماء كان أو صريحا أما ما يحدث بحدوث وصف كحدوث الشدة ففى إضافة الحكم اليه نظر سيأتى فى الطرد والعكس .

القسم الثانى : فى إثبات العلة بالاجماع على كونها مؤثرة فى الحكم

مثاله قولهم اذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب فى الميراث فينبغى أن يقدم فى ولاية النكاح فان العلة فى الميراث التقديم بسبب امتزاج الاخوة وهو المؤثر بالاتفاق ، وكذلك قول بعضهم الجهل بالمهر يفسد النكاح لأنه جهل بعوض فى معاوضة فصار كالبيع إذ الجهل مؤثر فى الافساد فى البيع بالاتفاق وكذلك نقول يجب الضمان على السارق وان قطع لأنه مال تلف تحت اليد العادية فيضمن كما فى الغصب وهذا الوصف هو المؤثر فى الغصب اتفاقا ، وكذلك يقول الحنفى صغيرة فيولى عليها قياسا للثيب الصغيرة على البكر الصغيرة فالمطالبة منقطعة عن إثبات علة الأصل لأنها بالاتفاق مؤثرة ، ويبقى سؤال وهو أن يقال لم قلتم اذا أثر امتزاج الاخوة فى التقديم فى الارث فينبغى أن يؤثر فى النكاح واذا أثر الصغر فى البكر فهو يؤثر فى الثيب وهذا السؤال إما أن يوجهه المجتهد على نفسه أو يوجهه المناظر فى المناظرة أما المجتهد فيدفعه بوجهين : أحدهما أن يعرف مناسبة المؤثر كالصغر فانه يسلط الولى على التزويج للعجز فنقول الثيب كالبكر فى هذه المناسبة . الثانى أن يتبين أنه لا فارق بين الفرع والأصل الا كذا وكذا ولا مدخل له فى التأثير كما ذكرناه فى الحاق الأمة بالعبد فى سراية العتق ونظائره فيكون هذا القياس تمامه بالتعرض للجامع ونفى الفارق جميعاً وان ظهرت المناسبة استغنى عن التعرض للفارق وان كان السؤال من مناظر فيكفى أن يقال القياس لتعدية حكم العلة من موضع الى موضع وما من تعدية الا ويتوجه عليها هذا السؤال فلا ينبغى أن يفتح هذا الباب بل يكلف المعترض الفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق بأن يقول مثلا اخوة الأم أثرت فى الميراث فى الترجيح لأن مجردها يؤثر فى التوريث فلم قلت إذا استعمل فى الترجيح ما يستقل بالتأثير فيستعمل حيث لا يستقل فتقبل المطالبة على هذه الصيغة وهى أولى من إبدائه فى معرض الفرق ابتداء أما إذا لم ينبه على مثار خيال الفرق وأصر على صرف المطالبة فلا ينبغى أن يصطلح المناظرون على قبوله لأنه يفتح باباً من اللجاج لا ينسد ولا يجوز ارهاقه إلى طلب المناسبة فان ما ظهر تأثيره باضافة الحكم إليه فهو علة ناسب أو لم يناسب فقد قال عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ فنحن نقيس عليه ذكر غيره ولا مناسبة ولكن نقول ظهر تأثير المس ولا مدخل للفارق فى التأثير فانه وإن ظهر مناسبته أيضاً فيجوز أن يختص اعتبار المناسب ببعض المواضع إذ السرقة تناسب القطع ثم تختص بالنصاب والزنا يناسب الرجم ثم يختص بالمحصن فيتوجه على المناسب أيضاً أن يقول لم

قلت

قلت إذا أثر هـذا المناسب وهو الصغر فى ولاية المال فينبغى أن يؤثر فى ولاية البضع وإذا أثر فى البكر يؤثر فى الثيب وإذا أثر فى التزويج من الابن يؤثر فى التزويج من البنت ومن المناسبات مايختص ببعض المواضع وهذا السؤال يستمد من خيال منكرى القياس فلا ينبغى أن يقبل .

القسم الثالث فى إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال وهى أنواع :

النوع الأول السبر والتقسيم وهو دليل صحيح وذلك بأن يقول هذا الحكم معلل ولا علة له إلا كذا أو كذا وقد بطل أحدهما فتعين الآخر وإذا استقام السبر كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة بل له أن يقول حرم الربا فى البر ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم لكن يحتاج ههنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور : أحدها أنه لابد من علامة إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى علامة وعلة فنقول ليس كذلك لأنه إذا صار دقيقاً وخبزاً وسويقاً بقى حكم الربا وزال اسم البر فدل أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر . الثانى أن يكون سبره حاصراً فيحصر جميع مايمكن أن يكون علة اما بأن يوافقه الخصم على أن الممكنات ماذكره وذلك ظاهر أولا يسلم فان كان مجتهداً فعليه سبر بقدر إمكانه حتى يعجز عن إيراد غيره وإن كان مناظراً فيكفيه أن يقول هـذا منتهى قدرتى فى السبر فان شاركتنى فى الجهل بغيره لزمك مالزمنى وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك التنبيه عليها حتى أنظر فى صحتها أو فسادها فان قال لايلزمنى ولا أظهر العلة وإن كنت أعرفها فهذا عناد محرم وصاحبه إما كاذب وإما فاسق بكتمان حكم مست الحاجة إلى إظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين ثم إفساد سائر العلل تارة يكون ببيان سقوط أثرها فى الحكم بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها أو بانتقاضها بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها * النوع الثانى من الاستنباط إثبات العلة بابداء مناسبتها للحكم والا كتفاء بمجرد المناسبة فى إثبات الحكم مختلف فيه وينشأ منه أن المراد بالمناسب ماهو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم ، مثاله قولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لأنها تقذف بالزبد أو لأنها تحفظ فى الدن فان ذلك لايناسب . وقد ذكرنا حقيقة المناسب وأقسامه ومراتبه فى آخر القطب الثانى من باب الاستحسان والاستصلاح فلا نعيده لكنا نقول المناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب . ومثال المؤثر التعليل للولاية بالصغر ومعنى كونه مؤثراً أنه ظهر تأثيره فى الحكم بالاجماع أو النص وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة بل قوله من مس ذكره فليتوضأ لما دل على تأثير المس قسنا عليه مس ذكر غيره ، أما الملائم فعبارة عما لم يظهر تأثير عينه فى عين ذلك الحكم كما فى الصغر لكن ظهر تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم مثاله قوله لايجب على الحائض قضاء الصلاة دون الصوم لما فى قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة وهذا قد ظهر تأثير جنسه لأن لجنس المشقة تأثيراً فى التخفيف ، أما هذه المشقة نفسها وهى مشقة التكرر فلم يظهر تأثيرها فى موضع آخر . نعم لو كان قد ورد النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحرائر الحيض وقسنا عليهن الاماء لكان ذلك تعليلا بما ظهر تأثير عينه فى عين الحكم لكن فى محل مخصوص فعديناه إلى محل آخر ، ومثاله أيضاً قولنا ان قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام قياساً على قليل الخمر وتعليلنا قليل الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه لكن ظهر تأثير جنسه إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشرع كتحريم الزنا فكان هـذا ملائماً لجنس تصرف الشرع وإن لم يظهر تأثير عينه فى الحكم ، وأما الغريب الذى لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع فمثاله قولنا إن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة ففى معناها كل مسكر ولم يظهر أثر السكر فى موضع آخر لكنه مناسب ، وهـذا مثال الغريب لولم يقدر التنبيه بقوله

إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر ، ومثاله أيضاً قولنا المطلقة ثلاثا فى مرض الموت ترث لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض قصده قياساً على القاتل فانه لا يرث لأنه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده فان تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع لأنا لا نرى الشرع فى موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبة مجردة غريبة ، ولو علل الحرمان بكونه متعديا بالقتل وجعل هذا جزاء على العدوان كان تعليلا بمناسب ملائم ليس بمؤثر لأن الجناية بعينها وإن ظهر تأثيرها فى العقوبات فلم يظهر تأثيرها فى الحرمان عن الميراث فلم يؤثر فى عين الحكم وإنما أثر فى جنس آخر من الأحكام فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ولا من جنس الغريب ، فاذا عرفت مثال هذه الأقسام الثلاثة فاعلم أن المؤثر مقبول باتفاق القائلين بالقياس وقصر أبو زيد الدبوسى القياس عليه وقال لا يقبل إلا مؤثر ولكن أورد للمؤثر أمثلة عرف بها أنه قبل الملائم لكنه سماه أيضاً مؤثراً وذكرنا تفصيل أمثلته والاعتراض عليها فى كتاب شفاء الغليل ولا سبيل الى الاقتصار على المؤثر لأن المطلوب غلبة الظن ومن استقرأ أقيسة الصحابة رضى الله عنهم واجتهاداتهم علم أنهم لم يشترطوا فى كل قياس كون العلة معلومة بالنص والاجماع وأما المناسب الغريب فهذا فى محل الاجتهاد ولا يبعد عندى أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده (فان قيل) يدل على بطلانه أنه متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لاضافة الحكم إلى علته (قلنا) إثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له ويغلب ذلك على الظن (فان قيل) قولكم اثبات الحكم على وفقه تلبيس إذ معناه أنه تقاضى الحكم بمناسبة وبعث الشارع على الحكم فأجاب باعثه وانبعث على وفق بعثه وهذا تحكم لأنه يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم الخمر تعبدا وتحكما كتحريم الخنزير والميتة والدم والحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير مع تحليل الضبع والثعلب على بعض المذاهب وهى تحكمات لكن اتفق معنى الاسكار فى الخمر فظن أنه لأجل الاسكار ولم يتفق مثله فى الميتة والخنزير فقيل إنه تحكم . وهذا على تقدير عدم التنبيه فى القرآن بذكر العداوة والبغضاء ، ويحتمل أن يكون بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا ، ويحتمل أن يكون للاسكار فهذه ثلاثة احتمالات فالحكم بواحد من هذه الثلاثة تحكم بغير دليل والافهم يترجح هذا الاحتمال وهذا لا ينقلب فى المؤثر فانه عرف كونه علة باضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعا كالصغر وتقديم الأخ للأب والأم * والجواب أنا نرجح هذا الاحتمال على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكرى القياس كما فى المؤثر فان العلة إذا أضيف الحكم إليها فى محل احتمل أن يكون مختصاً بذلك المحل كما اختص تأثير الزنا بالمحصن وتأثير السرقة بالنصاب فلا يبعد أن يؤثر الصغر فى ولاية المال دون ولاية البضع وامتزاج الاخوة فى التقديم فى الميراث دون الولاية وبه اعتصم نفاة القياس ، لكن قيل لهم علم من الصحابة رضى الله عنهم اتباع العلل واطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن فكذلك ههنا ولا فرق . وأما قولهم لعل فيه معنى آخر مناسبا هو الباعث للشارع ولم يظهر لنا وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذى ظهر لعدم ظهور الآخر لا لدليل دل عليه فهو وهم محض فنقول غلبة الظن فى كل موضع تستند الى مثل هذا الوهم وتعتمد انتفاء الظهور فى معنى آخر لو ظهر لبطلت غلبة الظن ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس فان العلة الجامعة بين الفرع والأصل وان كانت مؤثرة فانما يغلب على الظن الاجماع لعدم ظهور الفرق ولعل فيه معنى لو ظهر لزالت عنه غلبة الظن ولعدم علة معارضة لتلك العلة فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلة أخرى تناقض العلة الأولى لاندفع غلبة الظن بل يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه وذلك لأنه لم يظهر لنا من اجماع الصحابة رضى الله عنهم على الاجتهاد إلا اتباع الرأى الأغلب والا فلم يضبطوا أجناس غلبة الظن ولم يميزوا جنساً عن جنس فان سلم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه (فان قيل) لانسلم أن هذا ظن بل هو وهم مجرد فان التحكم محتمل ومناسب آخر لم

يظهر

يظهر لنا محتمل وهذا الذى ظهر محتمل ووهم الانسان مائل إلى طلب علة وسبب لكل حكم ثم إنه سباق
إلى ماظهر له وقاض بأنه ليس فى الوجود إلا ماظهر له فتقضى نفسه بأنه لابدّ من سبب ولا سبب إلاهذا فاذا
هو السبب فقوله لا بد من سبب انسلمناه ولم ينزل على التحكم ونقول بلا علة ولا سبب فقوله لاسبب إلاهذا
تحكم مستنده أنه لم يعلم إلا هذا فجعل عدم علمه بسبب آخر علما بعدم سبب آخر وهو غلط و بمثل هذا الطريق
أبطلتم القول بالمفهوم إذ مستند القائل به أنه لابد من باعث على التخصيص ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص
الحكم فاذا هوالباعث إذ قلتم بم عرفتم أنه لا باعث سواه فلعله بعثه على التخصيص باعث لم يظهر لكم وهذا
كلام واقع فى إمكان التعليل بمناسب لايؤثر ولا يلائم . والجواب أن هذا استمداد من مأخذ نفاة القياس وهو
منقلب فى المؤثر والملائم فان الظن الحاصل به أيضاً يقابله احتمال التحكم واحتمال فرق ينقدح واحتمال علة
تعارض هذه العلة فى الفرع ولا فرق بين هذه الاحتمالات ولولاها لم يكن الالحاق مظنوناً بل مقطوعا كإلحاق
الأمة بالعبد وفهم الضرب من التأفيف وقول القائل ان هذا وهم وليس بظن ليس كذلك فان الوهم عبارة
عن ميل النفس من غير سبب مرجح والظن عبارة عن الميل بسبب ومن بنى أمره فى المعاملات الدنيوية على
الوهم سفه فى عقله ومن بناه على الظن كان معذوراً حتى لو تصرف فى مال الطفل بالوهم ضمن ولو تصرف بالظن
لم يضمن فمن رأى مركب الرئيس على باب دار السلطان فاعتقد أن الرئيس ليس فى داره بل فى دار السلطان
و بنى عليه مصلحته لم يعد متوهماً وإن أمكن أن يكون الرئيس قد أعار مركبه أو باعه أو ركبه الركابى فى شغل
ومن رأى الرئيس أمر غلامه بضرب رجل وكان قد عرف أنه يشتم الرئيس فحمل ضربه على أنه شتمه كان
معذوراً ومن رأى ماعزا أقر بالزنا ثم رأى النبى عليه السلام قد أمر برجمه فاعتقد أنه أمر برجمه لزناه وروى
ذلك كان معذوراً ظانا ولم يكن متوهما ومن عرف شخصاً بأنه جاسوس ثم رأى السلطان قد أمر بقتله فحمله
عليه لم يكن متوهماً (فان قيل) لابل يكون متوهما فانه لو عرف من عادة الرئيس أنه يقابل الاساءة بالاحسان
ولا يضرب من يشتمه وعرف من عادة الأمير الاغضاء عن الجاسوس اما استهانة بالخصم او استمالة ثم رآه قتل
جاسوسا فحكم بأنه قتله لتجسسه فهو متوهم متحكم أما إذا عرف من عادته ذلك فتكون عادته المطردة علامة شاهدة
لحكم ظنه ووزانه من مسئلتنا الملائم الذى التفت الشرع إلى مثله وعرف من عادته ملاحظة عينه أو ملاحظة
جنسه وكلامنا فى الغريب الذى ليس بملائم ولا مؤثر . والجواب أن ههنا ثلاث مراتب : احداها أن يعرف أن
من عادة الرئيس الاحسان إلى المسيء ومن عادة الأمير الاغضاء عن الجاسوس فهذا يمنع تعليل الضرب والقتل
بالشتم والتجسس ووزانه أن يعلل الحكم بمناسب أعرض الشرع عنه وحكم بنقيض موجبه فهذا لايعول عليه
لأن الشرع كما التفت إلى مصالح فقد أعرض عن مصالح فما أعرض عنه لايعلل به . والثانية أن يعرف من عادة
الرئيس والأمير ضرب الشاتم وقتل الجاسوس فوزانه الملائم وهذا مقبول وفاقا من القائسين وانما النظر فى رتبة
ثالثة وهو من لم تعرف له عادة أصلا فى الشاتم والجاسوس فنحن نعلم أنه لو ضرب وقتل غلب على ظنون العقلاء
الحوالة عليه وأنه سلك مسلك المكافأة لأن الجريمة تناسب العقوبة ﴿فان قيل﴾ لأن أغلب عادة الملوك
ذلك والأغلب أن طباعهم تتقارب (قلنا) فليس فى هذا إلا الأخذ بالأغلب وكذلك أغلب عادات الشرع
فى غير العبادات اتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة فتنزيل حكمه عليه أغلب على الظن و يبقى أن يقال
لعله حكم بمناسب آخر لم يظهر لنا فنقول مابحثنا عنه بحسب جهدنا فلم نعثر عليه فهو معدوم فى حقنا ولم يكلف
المجتهد غيره وعليه دلت أقيسة الصحابة والتمسك بالمؤثر والملائم لقول النبي عليه السلام لعمر «أرأيت
لو تمضمضت» معناه لم لم تفهم أن القبلة مقدمة الوقائع والمضمضة مقدمة الشرب فلو قال عمر لعلك عفوت
عن المضمضة لخاصية فى المضمضة أو لمعنى مناسب لم يظهر لى ولا يتحقق ذلك فى القبلة لم يقبل منه ذلك وعدّ
ذلك مجادلة ، وكذلك قوله أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه ، وكذلك كل قياس نقل عن الصحابة

وبالجملة إذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن لكن يتبع الظن والظن على مراتب وأقواه المؤثر فانه لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل ودونه الملائم ودونه المناسب الذى لا يلائم وهو أيضا درجات وإن كان على ضعف ولكن يختلف باختلاف قوة المناسبة وربما يورث الظن لبعض المجتهدين فى بعض المواضع فلا يقطع ببطلانه ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا بل لكل مسئلة ذوق آخر ينبغى أن ينظر فيه المجتهد . وأما المفهوم فلا يبعد أيضا أن يغلب فى بعض المواضع على ظن بعض المجتهدين وعند ذلك يعسر الوقوف على أن ذلك الظن حصل بمجرد التخصيص وحده أو به مع قرينة فلا يبعد أن يقال هو مجتهد فيه وليس مقطوعا فانه ظهر لنا أن صيغة العموم بمجردها إذا تجردت عن القرائن أفادت العموم وليس يفهم ذلك من مجرد لفظ التخصيص وإن كان يمكن انقداحه فى النفس فى بعض المواضع فليكن ذلك أيضا فى محل الاجتهاد . وقد خرج على هذا أن المعنى باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين أربعة أقسام : ملائم يشهد له أصل معين يقبل قطعا عند القائسين . ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا عند القائسين فانه استحسان ووضع للشرع بالرأى ، ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعارضته بنقيض قصده فهذا وضع للشرع بالرأى . ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو فى محل الاجتهاد . وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضا فى محل الاجتهاد ، وقد ذكرناه فى باب الاستصلاح فى آخر القطب الثانى وبينا مراتبه .

القول فى المسالك الفاسدة فى إثبات علة الأصل وهى ثلاثة :

الأول أن نقول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضى نقيض حكمها وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها ، وهذا فاسد لأنه ان سلم عنه فانما سلم عن مفسد واحد فربما لا يسلم عن مفسد آخر وان سلم عن كل مفسد أيضا لم يدل على صحته كما لو سلم شهادة المجهول عن علة قادحة لا يدل على كونه حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية فكذلك لا يكفى للصحة انتفاء المفسد بل لا بدّ من قيام الدليل على الصحة ﴿ فان قيل ﴾ دليل صحتها انتفاء المفسد ﴿ قلنا ﴾ لا بل دليل فساده انتفاء المصحح فهذا منقلب ولا فرق بين الكلامين

المسلك الثانى

الاستدلال على صحتها باطرادها وجريانها فى حكمها وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض فهو كقول القائل زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل والحق أنه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه الى ظهور الدليل فكذلك الصحة والفساد ﴿ فان قيل ﴾ ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل على كونها علة ﴿ قلنا ﴾ غلطتم فى قولكم ثبوت حكمها لأن هذه إضافة للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة فاذا لم يثبت لم يكن حكمها بل بحال غلبة الظن عليه كان حكم علته واقترن بها والاقتران لا يدل على الاضافة فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويطرد وينعكس والعلة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح . وبالجملة فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم ولا يكفى فى إثبات الحكم أنه لا نقض عليه ولا مفسد له بل لا بدّ من دليل فكذلك العلة

المسلك الثالث

الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة وهو فاسد لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة فى الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها وليس بعلة بل

هو مقترن بالعلة وهذا الأن الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة كالرائحة أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة أو شرطا من شروطها والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم . وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة فكيف إذا انضم إليه أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علة كالرائحة المخصوصة مع الشدة أما إذا انضم إليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة كما لوقال هذا الحكم لا بدّ له من علة لأنه حدث بحدوث حادث ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا وقد بطل الكل إلا هذا فهو العلة ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض وإن لم ينضم اليه العكس ولا يرد على هذا الا أنه ربما شذ عنه وصف آخر هو العلة ولا يجب على المجتهد الا سبر بحسب وسعه ولا يجب على الناظر غير ذلك وعلى من يدعى وصفا آخر ابرازه حتى ينظر فيه ﴿ فان قيل ﴾ فما معنى ابطالكم التمسك بالطرد والعكس وقد رأيتم تصويب المجتهدين وقد غلب هذا على ظن قوم فان قلتم لا يجوز لهم الحكم به فمحال إذ ليس على المجتهد الا الحكم بالظن ، وان قلتم لم يغلب على ظنهم فمحال لأن هذا قد غلب على ظن قوم ولولاه لما حكموا به ﴿ قلنا ﴾ أجاب القاضي رحمه الله عن هذا بأن قال نعني بابطاله أنه باطل في حقنا لأنه لم يصح عندنا ولم يغلب على ظننا أما من غلب على ظنه فهو صحيح في حقه ، وهـذا فيه نظر عندى لأن المجتهد مصيب إذا استوفى النظر ، وأتمه ، وأما إذا قضى بسابق الرأى وبادىء الوهم فهو مخطىء فان سبر وقسم فقد أتم النظر وأصاب . أما حكمه قبل السبر والتقسيم بأن ما اقترن بشيء ينبغي أن يكون علة فيه تحكم ووهم إذ تمام دليله أن ما اقترن بشيء فهو علته وهذا قد اقترن به فهو اذا علته والمقدمة الأولى منقوضة بالطعم والرم فاذا كان لم ينظر ولم يتمم النظر ولم يعثر على مناسبة العلة ولم يتوصل اليه بالسبر والتقسيم ، ومن كشف له هذا لم يبق له غلبة ظن بالطرد المجرد إلا أن يكون جاهلا ناقص الرتبة عن درجة المجتهدين ومن اجتهد وليس أهلا له فهو مخطىء وليس كذلك عندى المناسب الغريب والاستدلال المرسل فان ذلك مما يوجب الظن لبعض المجتهدين وليس يقوم فيه دليل قاطع من عرفه أحق ظنه بخلاف الطرد المجرد الذى ليس معه سبر وتقسيم . هذا تمام القول في قياس العلة ولنشرع في قياس الشبه .

الباب الثالث في قياس الشبه * ويتعلق النظر في هذا الباب بثلاثة أطراف

الطرف الأول

في حقيقة الشبه وأمثلته وتفصيل المذاهب فيه وإقامة الدليل على صحته . أما حقيقته فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس فان الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه فهو إذاً يشبهه ، وكذلك اسم الطرد لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل ومعنى الطرد السلامة عن النقض لكن العلة الجامعة ان كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير والمناسبة دون الأخس الأعم الذى هو الاطراد والمشابهة فان لم يكن للعلة خاصية الا الاطراد الذى هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم الطرد لا لاختصاص الاطراد بها لكن لأنه لا خاصية لها سواه فان انضاف الى الاطراد زيادة ولم ينته الى درجة المناسب والمؤثر سمي شبها وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب نفس الحكم بيانه أنا نقدر أن لله تعالى في كل حكم سرا وهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة ويظن أنه مظنتها وقالبها الذى يتضمنها وان كنا لا نطلع على عين ذلك السر فالاجتماع في ذلك الوصف الذى يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم ، ويتميز عن المناسب بأن المناسب هو الذى يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم ، ويتميز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها كقول القائل الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة كالدهن وكأنه علل

إزالة النجاسة بالماء بأنه تبنى القنطرة على جنسه واحترز من الماء القليل فانه وإن كان لا تبنى القنطرة عليه فانه تبنى على جنسه فهذه علة مطردة لا نقض عليها ليس فيها خصلة سوى الاطراد ونعلم أنه لا يناسب الحكم ولا يناسب العلة التى تقتضى الحكم بالتضمن لها والاشتمال عليها فانا نعلم أن الماء جعل مزيلا للنجاسة لخاصية وعلة وسبب يعلمه الله تعالى وإن لم نعلمها ونعلم أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها ولا يناسبها فاذا معنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس العلة فانه جمع بما هو علة الحكم فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدرى ما الذى أرادوا وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وعلى الجملة فنحن نريد هذا بالشبه فعلينا الآن تفهيمه بالأمثلة وإقامة الدليل على صحته . أما أمثلة قياس الشبه فهى كثيرة ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع اليها إذ يعسر اظهار تأثير العلل بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية * المثال الأول قول أبى حنيفة مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف ولا مطمع فيما ذكره أبو زيد من تأثير المسح فإنه أورد هذا مثالا للقياس المؤثر وقال ظهر تأثير المسح فى التخفيف فى الخف والتيمم فهو تعليل بمؤثر وقد غلط فيه إذ ليس يسلم الشافعى أن الحكم فى الأصل معلل بكونه مسحا بل لعله تعبد ولا علة له أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا والنزاع واقع فى علة الأصل وهو أن مسح الخف لم لا يستحب تكراره أيقال إنه تعبد لا يعلل أولأن تكراره يؤدى الى تمزيق الخف أولأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الأصل اذلا نظافة فيه لكن وضع لكيلا تركن النفس الى الكسل أولأنه وظيفة على بدل محل الوضوء لا على الأصل فمن سلم أن العلة المؤثرة فى الأصل هى المسح يلزمه فالشافعى يقول أصل يؤدى بالماء فيتكرر كالأعضاء الثلاثة فكأنه يقول هى إحدى الوظائف الأربع فى الوضوء فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة فى العلتين على المذهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين فى تحريك الظن إلى أن يترجح * المثال الثانى قال الشافعى رحمه الله فى مسئلة النية طهارتان فكيف يفترقان وقد يقال طهارة موجبها فى غير محل موجبها فتفتقر إلى النية كالتيمم وهذا يوهم الاجتماع فى مناسب هو مأخذ النية وان لم يطلع على ذلك المناسب * المثال الثالث تشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر لكونهما مطعومين أو قوتين فان ذلك إذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر الفرق إذ يعلم أن الربا ثبت لسر ومصلحة والطعم والقوت وصف ينبىء عن معنى به قوام النفس والأغلب على الظن أن تلك المصلحة فى ضمنهما لا فى ضمن الكيل الذى هو عبارة عن تقدير الأجسام * المثال الرابع تعليلنا وجوب الضمان فى يد السوم بأنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وتعديه إلى يد العارية وتعليل أبى حنيفة بأنه أخذ على جهة الشراء والمأخوذ على جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته وبعديه إلى الرهن فكل واحدة من العلتين ليست مناسبة ولا مؤثرة إذ لم يظهر بالنص أو الاجماع اضافة الحكم إلى هذين الوصفين فى غير يد السوم وهو فى يد السوم متنازع فيه * المثال الخامس قولنا ان قليل أرش الجناية يضرب على العاقلة لأنه بدل الجناية على الآدمى كالكثير فانا نقول ثبت ضرب الدية وضرب أرش اليد والأطراف ونحن لا نعرف معنى مناسبا يوجب الضرب على العاقلة فانه على خلاف المناسب لكن يظن أن ضابط الحكم الذى تميز به عن الأموال هو أنه بدل الجناية على الآدمى فهو مظنة المصلحة التى غابت عنا * المثال السادس قولنا فى مسئلة التبييت أنه صوم مفروض فافتقر إلى التبييت كالقضاء وهم يقولون صوم عين فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع وكأن الشرع رخص فى التطوع ومنع من القضاء فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية فهذا وأمثاله مما يكثر شبهه ربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه فى بعض هذه الأمثلة إثبات العلة بتأثير أو مناسبة أو بالتعرض للفارق واسقاط أثره فيقول هى مأخذ هذه العلل لا ماذكرته من الايهام فنقول لا يطرد ذلك فى جميع الأمثلة وحيث

يطرد فليقدر انتفاءذلك المأخذ الذى ظهر لهذا الناظر وعندا نتفائه يبقى ماذكرنامن الايهام وهو كتقديرنا فى تمثيل المناسب باسكار الخمر عدم ورود الايماء فى قوله تعالى «انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء» والمقصود أن المثال ليس مقصوداً فى نفسه فان انقدح فى بعض الصور معنى زائد على الايهام المذكور فليقدر انتفاؤه هذا حقيقة الشبه وأمثلته ، وأما إقامة الدليل على صحته فهو أن الدليل إما أن يطلب من المناظر أو يطلبه المجتهد من نفسه والأصل هو المجتهد وهذا الجنس مما يغلب على ظن بعض المجتهدين وما من مجتهد يمارس النظر فى مأخذ الأحكام الا ويجد ذلك من نفسه فمن أثر ذلك فى نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب ولم يكلف إلا غلبة الظن فهو صحيح فى حقه ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به وليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله ، بخلاف الطرد على ما ذكرناه . أما المناظر فلا يمكنه اقامة الدليل عليه على الخصم المنكر فانه إن خرج إلى طريق السبر والتقسيم كان ذلك طريقا مستقلا لو ساعد مثله فى الطرد لكان دليلا واذا لم يسبر فطريقه أن يقول هذا يوهم الاجتماع فى مأخذ الحكم ويغلب على الظن والخصم يجاحد اما معانداً جاحداً واما صادقا من حيث انه لا يوهم عنده ولا يغلب على ظنه وإن غلب على ظن خصمه والمجتهدون الذين أفضى بهم النظر إلى أن هذا الجنس مما يغلب على الظن لا ينبغى أن يصطلحوا فى المناظرة على فتح باب المطالبة أصلا كما فعله القدماء من الأصحاب فانهم لم يفتحوا هذا الباب واكتفوا من العلل بالجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع كيف كان وأخرجوا المعترض إلى إفساده بالنقض أو الفرق أو المعارضة لأن إضافة وصف آخر من الأصل إلى ماجعله علة الأصل وإبداء ذلك فى معرض قطع الجمع أهون من تكليف إقامة الدليل على كونه مغلباً على الظن فان ذلك يفتح طريق النظر فى أوصاف الأصل والمطالبة تحسم سبيل النظر وترهق إلى مالا سبيل فيه إلى إرهاق الخصم وإفحامه والجدل شريعة وضعها الجدليون فليضعوها على وجه هو أقرب إلى الانتفاع ﴿ فان قيل ﴾ وضعها كذلك يفتح باب الطرديات المستقبحة وذلك أيضاً شنيع ﴿ قلنا ﴾ الطرد الشنيع يمكن إفساده على الفور بطريق أقرب من المطالبة فانه إذا علل الأصل بوصف مطرد يشمل الفرع فيعارض بوصف مطرد يخص الأصل ولا يشمل الفرع فيكون ذلك معارضة الفاسد بالفاسد وهو مسكت معلوم على الفور والاصطلاح كما فعله قدماء الأصحاب أولى بل لا سبيل إلى الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشبه فان لم يستحسن هذا الاصطلاح فليقع الاصطلاح على أن يسبر المعلل أوصاف الأصل ويقول لا بدّ للحكم من مناط وعلامة ضابطة ولا علة ولا مناط إلا كذا وكذا وما ذكرته أولى من غيره أو ما عدا ما ذكرته فهو منقوض وباطل فلا يبقى عليه سؤال إلا أن يقول مناط الحكم فى محل النص الاسم أو المعنى الذى يخص المحل كقوله الحكم فى البر معلوم باسم البر فلا حاجة إلى علامة أخرى وفى الدراهم والدنانير معلوم بالنقدية التى تخصها أو يقول مناط الحكم وصف آخر لا أذكره ولا يلزمنى أن أذكره وعليك تصحيح علة نفسك وهذا الثانى مجادلة محرمة محظورة إذ يقال له إن لم يظهر لك إلا ماظهر لى لزمك ما لزمنى بحكم استفراغ الوسع فى السبر وإن ظهر لك شىء آخر يلزمك التنبيه عليه بذكره حتى أنظر فيه فأفسده أو أرجح علتى على علتك فان قال هو اسم البر أو النقدية فذلك صحيح مقبول وعلى المعلل أن يفسد ما ذكره بأن يقول ليس المناط اسم البر بدليل أنه إذا صار دقيقا أو عجيناً أو خبز ادام حكم الربا وزال اسم البر فدل أن علامة الحكم أمر يشترط فيه هذه الأحوال من طعم أو قوت أو كيل والقوت لايشهد له الملح فالطعم الذى يشهد له الملح أولى والكيل ينبىء عن معنى يشعر بتضمن المصالح بخلاف الطعم فهكذا نأخذ من الترجيح وتتجاذب أطراف الكلام فاذا الطريق إما اصطلاح القدماء واما الاكتفاء بالسبر واما إبطال القول بالشبه رأساً والاكتفاء بالمؤثر الذى دل النص أو الاجماع أو السبر

القاطع على كونه مناطاً للحكم ويلزم منه أيضاً ترك المناسب وإن كان ملائماً فكيف إذا كان غريباً فان للخصم أن يقول إنما غلب على ظنك مناسبته من حيث لم تطلع على مناسب أظهر وأشد اخالة مما اطلعت عليه وما أنت إلا كمن رأى إنساناً فأعطى فقيراً شيئاً فظن أنه أعطاه لفقره لأنه لم يطلع على أنه ابنه ولو اطلع لم يظن ماظنه وكمن رأى ملكا قتل جاسوساً فظن أنه قتله لذلك ولم يعلم أنه دخل على حريمه وفجر بأهله ولو علم لما ظن ذلك الظن فان قبل من المتمسك بالمناسب أن يقول هذا ظنى بحسب سبرى وجهدى واستفراغ وسعى فليقبل ذلك من المشبه بل من الطارد ويلزم ابداء ما هو أظهر منه حتى يمحق ظنه وهذا تحقيق قياس الشبه وتمثيله ودليله أما تفصيل المذاهب فيه ونقل الأقاويل المختلفة فى تفهيمه فقد آثرت الأعراض عنه لقلة فائدته فمن عرف ماذكرناه لم يخف عليه غور ماسواه ومن طلب الحق من أقاويل الناس دار رأسه وحار عقله وقد استقصيت ذلك فى تهذيب الأصول

الطرف الثانى فى بيان التدريج فى منازل هذه الأقيسة من أعلاها إلى أدناها

وأدناها الطرد الذى ينبغى أن ينكره كل قائل بالقياس وأعلاها مافى معنى الأصل الذى ينبغى أن يقر به كل منكر للقياس وبيانه أن القياس أربعة أنواع المؤثر ثم المناسب ثم الشبه ثم الطرد والمؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر وأعلاها المؤثر وهو ما ظهر تأثيره فى الحكم أى الذى عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطاً وهو باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة لأنه إما أن يظهر تأثير عينه فى عين ذلك الحكم أو تأثير عينه فى جنس ذلك الحكم أو تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم أو تأثير جنسه فى عين ذلك الحكم فان ظهر تأثير عينه فى عين ذلك الحكم فهو الذى يقال له إنه فى معنى الأصل وهو المقطوع به الذى ربما يعترف به منكرو القياس إذ لايبقى بين الفرع والأصل مباينة الا تعدد المحل فانه اذا ظهر أن عين السكر أثر فى تحريم عين الشرب فى الخمر فالنبيذ ملحق به قطعاً واذا ظهر أن علة الربا فى التمر الطعم فالزبيب ملحق به قطعاً اذ لايبقى الا اختلاف عدد الأشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع فى ايجاب الكفارة على الاعرابى إذ يكون الهندى والتركى فى معناه . الثانى فى المرتبة أن يظهر تأثير عينه فى جنس ذلك الحكم لافى عينه كتأثير اخوة الأب والأم فى التقديم فى الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية ليست عين الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة فان هذا حق وذلك حق فهذا دون الأول لأن المفارقة بين جنس وجنس غير بعيد بخلاف المفارقة بين محل ومحل لا يفترقان أصلا فيما يتوهم أن له مدخلا فى التأثير . الثالث فى المرتبة أن يؤثر جنسه فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالحرج والمشقة فانه ظهر تأثير جنس الحرج فى اسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر فى اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر وهذا هو الذى خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه . الرابع فى المرتبة ماظهر تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم وهو الذى سميناه المناسب الغريب لأن الجنس الأعم للمعانى كونها مصلحة والمناسب مصلحة وقد ظهر أثر المصالح فى الأحكام إذ عهد من الشرع الالتفات إلى المصالح فلأجل هذا الاستمداد العام من ملاحظة الشرع جنس المصالح اقتضى ظهور المناسبة تحريك الظن ولأجل شمة من الالتفات إلى عادة الشرع أيضاً أفاد الشبه الظن لأنه عبارة عن أنواع من الصفات عهد من الشرع ضبط الأحكام بجنسها ككون الصيام فرضاً فى مسئلة التبييت وككون الطهارة تعبداً موجبها فى غير محل موجبها وكون الواجب بدل الجناية على الآدمي فى مسئلة ضرب القليل على العاقلة بخلاف بناء القنطرة على الماء وأمثاله من الصفات فان الشرع لم يلتفت إلى جنسه والمألوف من عادة الشرع هو الذى يعرف مقاصد الشرع والعادة تارة تثبت فى جنس وتارة تثبت فى عين . ثم للجنسية أيضاً مراتب بعضها

أعم من بعض و بعضها أخص و إلى العين أقرب فان أعم أوصاف الأحكام كونه حكما ثم تنقسم إلى تحريم و إيجاب وندب وكراهة والواجب مثلا ينقسم إلى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم إلى صلاة وغير صلاة والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل وما ظهر تأثيره فى الفرض أخص مما ظهر تأثيره فى الصلاة وما ظهر تأثيره فى الصلاة أخص مما ظهر تأثيره فى العبادة وما ظهر تأثيره فى العبادة أخص مما ظهر فى جنس الواجبات وما ظهر فى جنس الواجبات أخص مما ظهر فى جنس الأحكام ، وكذلك فى جانب المعنى أعم أوصافه أن يكون وصفاً تناط الأحكام بجنسه حتى يدخل فيه الأشباه وأخص منه كونه مصلحة حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة كالردع والزجر أو معنى سد الحاجات أو معنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات فليس كل جنس على مرتبة واحدة فالأشباه أضعفها لأنها لا تعتضد بالعادة المألوفة إلا من حيث انه من جنس الأوصاف التى قد يضبط الشرع الأحكام بها ، وأقواها المؤثر الذى ظهر أثر عينه فى عين الحكم فان قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة فى ولاية التزويج ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال فان الصغر إن أثر فى ولاية المال فولاية البضع جنس آخر فاذا ظهر أثره فى حق الابن الصغير فى نفس ولاية النكاح ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال فقد عرفت بهذا أن الظن ليس يتحرك والنفس ليست تميل إلا بالالتفات إلى عادة الشرع فى التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى أو جنسه فى عين ذلك الحكم أو جنسه وأن للجنسية درجات متفاوتة فى القرب والبعد لا تنحصر فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن والأعلى مقدم على الأسفل والأقرب مقدم على الأبعد فى الجنسية ولكل مسئلة ذوق مفرد ينظر فيه المجتهد ومن حاول حصر هذه الأجناس فى عدد وضبط فقد كلف نفسه شططا لا تتسع له قوة البشر وما ذكرناه هو النهاية فى الاشارة إلى الأجناس ومراتبها وفيه مقنع وكفاية .

تنبيه آخر على خواص الأقيسة

اعلم أن المؤثر من خاصيته أن يستغنى عن السبر والحصر فلا يحتاج إلى نفى ماعداه لأنه لو ظهر فى الأصل مؤثر آخر لم يطرح بل يجب التعليل بهما فان الحيض والردة والعدة قد تجتمع على امرأة و يعلل تحريم الوطء بالجميع لأنه قد ظهر تأثير كل واحد على الانفراد باضافة الشرع التحريم إليه ، أما المناسب فلم يثبت إلا بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقه فاذا ظهرت مناسبة أخرى انمحقت الشهادة الأولى كما فى اعطاء الفقير القريب فانا لا ندرى أنه أعطى للفقر أو للقرابة أو لمجموع الأمرين فلا يتم نظر المجتهد فى التعليل بالمناسب مالم يعتقد نفى مناسب آخر أقوى منه ولم يتوصل بالسبر اليه ، أما المناظر فينبغى أن يكتفى منه باظهار المناسبة ولا يطالب بالسبر لأن المناسبة تحرك الظن إلا فى حق من اطلع على مناسب آخر فيلزم المعترض اظهاره ان اطلع عليه والا فليعترض بطريق آخر فهذا فرق ما بين المناسب والمؤثر وأما الشبه فمن خاصيته أنه يحتاج إلى نوع ضرورة فى استنباط مناط الحكم فان لم تكن ضرورة فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يجوز اعتباره وليس هذا بعيداً عندى فى أكثر المواضع فانه إذا أمكن قصر الحكم على المحل وكان المحل المنصوص عليه معرّفاً بوصف مضبوط فأىّ حاجة إلى طلب ضابط آخر ليس بمناسب فكان تمام النظر فى الشبه بأن يقال لا بدّ من علامة ولا علامة أولى من هذا فاذا هو العلامة كما تقول الربا جار فى الدقيق والعجين فلم ينضبط باسم البر فلا بدّ من ضابط ولا ضابط أولى من الطعم والضرب على العاقلة ورد فى النفس والطرف وفارق المال فلا بدّ من ضابط ولا ضابط إلا أنه بدل الجناية على الآدمى وهذا يجرى فى القليل والتطوع يستغنى عن التبييت والقضاء لا يستغنى والأداء دائر بينهما ولا بدّ من فاصل للقسمين والفرضية أولى الفواصل ، وهذا بخلاف المناسب فانه يجذب الظن ويحركه وإن لم يكن إلى طلب العلة ضرورة (فان قيل) فاذا تحققت الضرورة حتى جاز أن يقال لا بدّ من علامة

وتم السبر حتى لم تظهر علامة إلا الطرد المحض الذى لا يوهم جاز القياس به أيضاً فانه خاصية تنفى الشبه وإيهام الاشتمال على مخيل ﴿ قلنا ﴾ لهذا السؤال قال قائلون لا تشترط هذه الضرورة فى الشبه كما فى المناسب فان شرطناه فيكاد لا يبقى بين الشبه والطرد من حيث الذات فرق لكن من حيث الاضافة إلى القرب والبعد فان جعلنا الطرد عبارة عما بعد عن ذات الشيء كبناء القنطرة فيقضى بادى الرأى ببطلانه لأنه يظهر سواه على البديهة صفات هى أحرى بتضمن حكم المصلحة فيه فيكون فساده لظهور ماهو أقرب منه لا لذاته ، وعلى الجملة فمهما ظهر الأقرب والأخص أمحق الظن الحاصل بالأبعد وقد يكون ظهور الأقرب بديهيا لا يحتاج الى تأمل فيصير بطلان الأبعد بديهيا فيظن أنه لذاته وإنما هو لانمحاق الظن به من حيث وجد ماهو أقرب وقد بينا أن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير بل للمجتهد فى كل مسئلة ذوق يختص بها فلنفوّض ذلك الى رأى المجتهد وإنما القدر الذى قطعنا به فى إبطال الطرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك الظن للتعليل به مالم يستمد من شمة اخالة أو مناسبة أو إيهام مناسبة أو سبر وحصر مع ضرورة طلب مناط وقد ينطوى الذهن على معنى تلك الضرورة والسبر وإن لم يشعر صاحبه بشعور نفسه به فان الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور فلو قدر تجرده عن هذا الشعور لم يحرك ظن عاقل أصلا .

الطرف الثالث فى بيان مايظن أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه وهى ثلاثة أقسام

الأول ماعرف منه مناط الحكم قطعا وافتقر الى تحقيق النياط ، مثاله ظاب الشبه فى جزاء الصيد وبه فسر بعض الأصوليين الشبه وهذا خطأ لأن صحة ذلك مقطوع به لأنه قال «فجزاء مثل ماقتل من النعم» فعلم أن المطلوب هو المثل وليس فى النعم مايماثل الصيد من كل وجه فعلم أن المراد به الأشبه الأمثل فوجب طلبه كما أوجب الشرع مهر المثل وقيمة المثل وكفاية المثل فى الأقارب ولا سبيل الا المقايسة بينها وبين نساء العشيرة وبين شخص القريب المكفى فى السن والحال والشخص وبين سائر الأشخاص لتعرف الكفاية فذلك مقطوع به فكيف يمثل به الشبه المختلف فيه الذى يصعب الدليل على إثباته * القسم الثانى ماعرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان فى موضع واحد فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه مثاله أن بدل المال غير مقدر وبدل النفس مقدر والعبد نفس كالحر ومال كالفرس فاما أن يقدر بدله أو لا يقدر فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر وذلك يظهر فى ترجيح أحد المعنيين على الآخر وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذى لا يناسب مناطاً مع أن الحكم لم يضف اليه وههنا بالاتفاق الحكم ينضاف الى هذين المناطين * القسم الثالث مالم يوجد فيه كل مناط على الكمال لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب مثاله أن اللعان مركب من الشهادة واليمين وليس بيمين محض لأن يمين المدعى لا تقبل والملاعن مدع وليس بشهادة لان الشاهد يشهد لغيره وهو إنما يشهد لنفسه وفى اللعان لفظ اليمين والشهادة فاذا كان العبد من أهل اليمين لا من أهل الشهادة وتردد فى أنه هل هو من أهل اللعان وبان لنا غلبة إحدى الشائبتين فلا ينبغى أن يختلف فى أن الحكم به واجب وليس من الشبه المختلف فيه . وكذلك الظهار لفظ محرم وهو كلمة زور فيدور بين القذف والطلاق وزكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقربة والكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة وفى مشابههما فاذا تناقض حكم الشائبتين ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر دليل على غلبة إحدى الشائبتين ولم يظهر معنى مناسب فى الطرفين فينبغى أن يحكم بالأغلب الأشبه ، وهذا أشبه هذه الأقسام الثلاثة بمأخذ الشبه فانا نظن أن العبد ممنوع من الشهادة لسر فيه مصلحة وممكن من اليمين لمصلحة وأشكل الأمر فى اللعان وبان ان إحدى الشائبتين أغلب فيكون الأغلب على ظننا بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى اغلب ﴿فان قيل﴾ وبم يعلم المعنى الأغلب المعين ﴿قلنا﴾ تارة بالبحث عن حقيقة الذات وتارة بالأحكام وكثرتها وتارة بقوة بعض

الاحكام

الأحكام وخاصيته فى الدلالة وهو مجال نظر المجتهدين وإنما يتولى بيانه الفقيه دون الأصولى والغرض أنه اذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه لأنه إما أن يخلى عن أحد الحكمين المتناقضين وهو محال أو يحكم بالمغلوب أو بالغالب فيتعين الحكم بالغالب فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه .
نعم لو دار الفرع بين أصلين وأشبه أحدهما فى وصف ليس مناطا وأشبه الآخر فى وصفين ليسا مناطين فهذا من قبيل الحكم بالشبه والالحاق بالاشبه والأمر فيه الى المجتهد فان غلب على ظنه أن المشاركة فى الوصفين توهم المشاركة فى المصلحة المجهولة عنده التى هى مناط الحكم عند الله تعالى وكان ذلك أغلب فى نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذى لم يشبهه إلا فى صفة واحدة فحكم هنا بظنه فهذا من قبيل الحكم بالشبه أما كل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه * هذا ما أردنا ذكره فى قياس الشبه وكان القول فيه من تتمة الباب الثانى لأنه نظر فى طريق إثبات علة الأصل لكنا أفردناه بباب لكيلا يطول الكلام فى الباب الأول وإذ فرغنا من طريق إثبات العلل فلا بدّ من بيان أركان القياس وشروطه بعد ذلك

الباب الرابع فى أركان القياس وشروط كل ركن وأركانه أربعة :

الأصل ، والفرع ، والعلة ، والحكم فلنميز القول فى شرط كل ركن ليكون أقرب إلى الضبط

الركن الأول

وهو الأصل وله شروط ثمانية * الشرط الأول أن يكون حكم الأصل ثابتاً فانه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته * الثانى أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعى شرعى إذ ما ثبت بطريق عقلى أو لغوى لم يكن حكماً شرعياً والحكم اللغوى والعقلى لا يثبت قياساً عندنا كما ذكرناه فى كتاب أساس القياس * الثالث أن يكون الطريق الذى به عرف كون المستنبط من الأصل علة سمعيا لأن كون الوصف علة حكم شرعى ووضع شرعى * الرابع أن لايكون الأصل فرعاً لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع فلا معنى لقياس الذرة على الأرز ثم قياس الأرز على البر لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً فى الأصل الأول كالطعم مثلا فتطويل الطريق عبث إذ ليست الذرة بأن تجعل فرعا للأرز أولى من عكسه وإن لم يكن موجوداً فى الأصل فبم يعرف كون الجامع علة وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم وإثباته على وفق المعنى فاذا لم يكن الحكم منصوصاً عليه أو مجمعاً عليه لم يصلح لأن يستدل به على ملاحظة المعنى المقرون به لأن ذلك يؤدى فى قياس الشبه إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع وبالرابع خامس فينتهى الأخير إلى حدّ لا يشبه الأول كما لو التقط حصاة وطلب ما يشبهها ثم طلب ما يشبه الثانية ثم طلب ما يشبه الثالثة ثم ينتهى بالآخرة إلى أن لا يشبه العاشر الأول لأن الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة ﴿ فان قيل ﴾ فأىّ فائدة لفرض المناظر الكلام فى بعض الصور ؟ ﴿ قلنا ﴾ للفرض محلان : أحدهما أن يعم السائل بسؤاله جملة من الصور فيخصص المناظر بعض الصور إذ يساعده فيه خبر أو دليل خاص أو يندفع فيه بعض شبه الخصم . الثانى أن تبنى فرعا على فرع آخر وهو ممتنع على الناظر المجتهد لما ذكرناه . أما قبوله من المناظر فانه ينبنى على اصطلاح الجدليين فالجدل شريعة وضعها المتناظرون ونظرنا فى المجتهد وهو لا ينتفع بذلك وموافقة الخصم على الفرع لا تنفع ولا تجعله أصلا إذ الخطأ ممكن على الخصمين إلا أن يكون ذلك إجماعا مطلقاً فيصير أصلا مستقلا * الخامس أن يكون دليل إثبات العلة فى الأصل مخصوصا بالاصل لا يعم الفرع ، مثاله أنه لو قال السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياسا على البر ثم استدل على إثبات كون الطعم علة بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام أو قال فضل القاتل القتيل بفضيلة الاسلام فلا يقتل به كما لو قتل

المسلم المعاهد ثم استند فى إثبات علته إلى قوله لا يقتل مؤمن بكافر فهذا قياس منصوص على منصوص وهو كقياس البر على الشعير والدراهم على الدنانير * السادس قال قوم شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه وقال قوم بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله وهذا كلام مختل لا أصل له فان الصحابة حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليل أو جوازه لكن الحق أنه إن انقدح فيه معنى مخيل غاب على الظن اتباعه وترك الالتفات إلى المحل الخاص، و إن كان الوصف من قبيل الشبه كالطعم الذى يناسب فيحتمل أن يقال لولا ضرورة جريان الربا فى الدقيق والعجين وامتناع ضبط الحكم باسم البر لما وجب استنباط الطعم فهذا له وجه وقد ذكرناه و إن لم يرد به هذا فلا وجه له * السابع أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل كما ذكرناه فى كتاب التأويل فى مسئلة الابدال وقد بينا أن المعنى إن كان سابقا إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم أما المستنبط بالتأمل ففيه نظر * الثامن أن لا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس فان الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره وهذا مما أطلق ويحتاج إلى تفصيل فنقول: قد اشتهر فى ألسنة الفقهاء أن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام مختلفة ، فان ذلك يطلق على ما استثنى من قاعدة عامة، وتارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها لم تقطع من أصل سابق وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى ما يعقل معناه وإلى مالا يعقل معناه فهى أربعة أقسام : الأول ما استثنى عن قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره لأنه فهم ثبوت الحكم فى محله على الخصوص وفى القياس إبطال الخصوص المعلوم بالنص ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس. بيانه ما فهم من تخصيص النبي عليه السلام واستثناؤه فى تسع نسوة وفى نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر وفى تخصيصه بصفىّ المغنم وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه أبا بردة فى العناق أنها تجزى عنه فى الضحية فهذا لا يقاس عليه لأنه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة بل ورود الاستثناء مع ابقاء القاعدة فكيف يقاس عليه ، وكونه خاصية لمن ورد فى حقه تارة يعلم وتارة يظن، فالمظنون كاختصاص قوله لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا ، وقوله فى شهداء أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم، فقال أبو حنيفة لا ترفع به قاعدة الغسل فى حق المحرمين والشهداء لأن اللفظ خاص ويحتمل أن يكون الحكم خاصا لاطلاعه عليه السلام على اخلاصهم فى العبادة ونحن لا نطلع على موت غيرهم على الاسلام فضلا عن موتهم على الاحرام والشهادة ، ولما قال للأعرابى الذى واقع أهله فى نهار رمضان تصدق به على أهل بيتك ولم يقر الكفارة فى ذمته عند عجزه وجعل الشبق عجزاً عن الصوم قال أكثر العلماء هو خاصية ، وقال صاحب التقريب يلتحق به من يساويه فى الشبق والعجز ، ومن جعله خاصية استند فيه إلى أنه لو فتح هذا الباب فيلزم مثله فى كفارة المظاهر وسائر الكفارات ونص القرآن دليل على أنهم لا ينفكون عن واجب وإن اختلفت أحوالهم فى العجز فحمله على الخاصية أهون من هدم القواعد المعلومة* القسم الثانى ما استثنى عن قاعدة سابقة ويتطرق إلى استثنائه معنى فهذا يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى وشارك المستثنى فى علة الاستثناء . مثاله استثناء العرايا فانه لم يرد ناسخا لقاعدة الربا ولا هادما لها لكن استثنى للحاجة فنقيس العنب على الرطب لأنا نراه فى معناه وكذلك إيجاب صاع من تمر فى لبن المصراة لم يردها دما لضمان المثليات بالمثل لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن فى الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر وكان متعلقا بمطعوم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر فلا جرم نقول لورد المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فيضمن اللبن أيضا بصاع وهو نوع إلحاق وإن كان فى معنى الأصل ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الالحاق فانه لما فرق

فى بول الصبيان بين الذكور والاناث وقال يغسل من بول الصبية ويرش على بول الغلام ولم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق فى حق البهائم بين ذكورها وأناثها وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسى على خلاف قياس المأمورات قال أبو حنيفة لا نقيس عليه كلام الناسى فى الصلاة ولا أكل المكره والمخطىء فى المضمضة ولكن قال جماع الناسى فى معناه لأن الافطار باب واحد والشافعى قال الصوم من جملة المأمورات بمعناه إذ افتقر إلى النية والتحقق بأركان العبادات وهو من جملة المنهيات فى نفسه وحقيقته إذ ليس فيه إلا ترك يتصور من النائم جميع النهار فاسقاط الشرع عهدة الناسى ترجيح لنزوعه إلى المنهيات فنقيس عليه كلام الناسى ونقيس عليه المكره والمخطىء على قول * القسم الثالث القاعدة المستقلة المستفتحة التى لا يعقل معناها فلا يقاس عليها غيرها لعدم العلة فيسمى خارجا عن القياس تجوزاً إذ معناه أنه ليس منقاسا لانه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه، ومثاله المقدرات فى أعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتدأة التى لا ينقدح فيها معنى فلا يقاس عليها غيرها لانها لا تعقل علتها * القسم الرابع فى القواعد المبتدأة العديمة النظير لايقاس عليها مع أنه يعقل معناها لانه لايوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والاجماع والمانع من القياس فقد العلة فى غير المنصوص فكأنه معلل بعلة قاصرة ومثاله رخص السفر فى القصر والمسح على الخفين ورخصة المضطر فى أكل الميتة وضرب الدية على العاقلة وتعلق الارش برقبة العبد وإيجاب غرة الجنين والشفعة فى العقار وخاصية الاجارة والنكاح وحكم اللعان والقسامة وغير ذلك من نظائرها فان هذه القواعد متباينة المأخذ فلا يجوز أن يقال بعضها خارج عن قياس البعض بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرد به لا يوجد له نظير فيه فليس البعض بأن يوضع أصلا ويجعل الآخر خارجا عن قياسه بأولى من عكسه ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته . وتحقيقه أنا نعلم أنه إنما جوز المسح على الخف لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه فلا نقيس عليه العمامة والقفازين ومالا يستر جميع القدم لا لأنه خارج عن القياس لكن لأنه لايوجد ما يساويه فى الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع ، وكذلك رخصة السفر لا شك فى ثبوتها بالمشقة ولا يقاس عليها مشقة أخرى لأنها لا يشاركها غيرها فى جملة معانيها ومصالحها لأن المرض يحوج إلى الجمع لا إلى القصر وقد يقضى فى حقه بالرد من القيام إلى القعود ولما ساواه فى حاجة الفطر سوى الشرع بينهما ، وكذلك قولهم تناول الميتة رخصة خارجة عن القياس غلط لأنه إن أريد به أنه لا يقاس عليه غير المضطر فلأنه ليس فى معناه وإلا فلنقس الخمر على الميتة والمكره على المضطر فهو منقاس ، وكذلك بداءة الشرع بأيمان المدعى فى القسامة لشرف أمر الدم ولخاصية لا يوجد مثلها فى غيره ولأنه عديم النظير فلا يقاس عليه وأقرب شىء إليه البضع وقد ورد تصديق المدعى باللعان على ما يليق به ، وكذلك ضرب الدية على العاقلة فان ذلك حكم الجاهلية قرره الشرع لكثرة وقوع الخطأ وشدة الحاجة إلى ممارسة السلاح ولا نظير له فى غير الدية وهذا مما يكثر فبهذا يعرف أن قول الفقهاء تأقت الاجارة خارج عن قياس البيع والنكاح خطأ ، كقولهم تأبد البيع والنكاح خارج عن قياس الاجارة وتأقت المساقاة خارج عن تأبد القراض بل تأبد القراض خارج عن قياس تأقت المساقاة فاذاً هذه الأقسام الأربعة لابد من فهمها وبفهم بيانها يحصل الوقوف على سر هذا الأصل .

الركن الثانى للقياس الفرع وله خمسة شروط

* الشرط الأول أن تكون علة الأصل موجودة فى الفرع فان تعدى الحكم فرع تعدى العلة فان كان وجودها فى الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم ، وقال قوم لايجوز ذلك لأن مشاركته للاصل فى العلة لم تعلم وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل أما إذا وقع الشك فى العلة فلا يلحق وهذا

ضعيف لأنه إذا ثبت أن النجاسة هى علة بطلان البيع فى جلد الميتة قسنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل مظنون ، وكذلك قد يكون علة الكفارة العصيان ويدرك تحقيقه فى بعض الصور بدليل ظنى فاذا ثبت التحق بالأصل ، وكذلك الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة فطرح فيه التراب فان كان التراب ساتراً كالزعفران لم تزل النجاسة وإن كان مبطلا كهبوب الريح وطول المدة زالت النجاسة وربما يعرف ذلك بدليل ظنى فالظن كالعلم فى هذه الأبواب * الثانى أن لا يتقدم الفرع فى الثبوت على الأصل ومثاله قياس الوضوء على التيمم فى النية والتيمم متأخر . وهذا فيه نظر لأنه إذا كان بطريق الدلالة فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول فان حدوث العالم دل على الصانع القديم وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم لان الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف يتأخر عن المعلول لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال فان إثبات الشرع الحكم فى التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظاً بعين الاعتبار . وإن كان للعلة دليل آخر سوى التيمم فلا يكون التيمم وحده دليلا لعلة الوضوء السابق * الثالث أن لا يفارق حكم الفرع حكم الاصل فى جنسية ولا فى زيادة ولا نقصان فان القياس عبارة عن تعدية حكم من محل إلى محل فكيف يختلف بالتعدية وليس من شكل القياس قول القائل بلغ رأس المال أقصى مراتب الأعيان فليبلغ المسلم فيه أقصى مراتب الديون قياسا لأحد العوضين على الآخر لأن هذا الحاق فرع بأصل فى إثبات خلاف حكمه * الرابع أن يكون الحكم فى الفرع مما ثبتت جملته بالنص وإن لم يثبت تفصيله وهذا ذكره أبو هاشم وقال لولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظرت الصحابة فى توريث الجد مع الاخوة ، وهذا فاسد ، لأنهم قاسوا قوله أنت علىّ حرام على الظهار والطلاق واليمين ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص بل الحكم إذا ثبت فى الاصل بعلة تعدى بتعدى العلة كيفما كان * الخامس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه فانه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نص فيه ﴿ فان قيل ﴾ فلم قستم كفارة الظهار على كفارة القتل فى الرقبة المؤمنة والظهار أيضا منصوص عليه واسم الرقبة يشمل الكافرة قلنا اسم الرقبة ليس نصا فى إجزاء الكافرة لكنه ظاهر فيه كما فى المعيبة وعلة اشتراط الايمان فى كفارة القتل عرفنا تخصيص عموم آية الظهار نخرج عن أن يكون أجزاء الكافرة منصوصاً عليه فطلبنا حكمه بالقياس لذلك

الركن الثالث الحكم وشرطه أن يكون حكما شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم وبيانه بمسائل :

﴿ مسئلة ﴾ الحكم العقلى والاسم اللغوى لا يثبت بالقياس فلا يجوز اثبات اسم الخمر للنبيذ والزنا للواط والسرقة للنبش والخليط للجار بالقياس ، لأن العرب تسمى الخمر إذا حمضت خلا لحموضته ولا تجريه فى كل حامض وتسمى الفرس أدهم لسواده ولا تجريه فى كل أسود وتسمى القطع فى الأنف جدعاً ولا تطرده فى غيره . وهذه المسئلة قد قدمناها فلا نعيدها ، وكذلك لا يعرف كون المكره قاتلا والشاهد قاتلا والشريك قاتلا بالقياس بل يعرف حد القتل بالبحث العقلى ، وكذلك غاصب الماشية هل هو غاصب للنتاج والمستولى على العقار هل هو غاصب للغلة فهذه مباحث عقلية تعرف بصناعة الجدل . نعم يجوز أن يقال ألحق الشرع الشريك بالمنفرد بالقتل حكما فنقيس عليه الشريك فى القطع وألحق المكره بالقاتل فنقيس عليه الشاهد إذا رجع وذلك إلحاق من ليس قاتلا بالقاتل فى الحكم ﴿ مسئلة ﴾ ماتعبد فيه بالعلم لايجوز اثباته بالقياس كمن يريد اثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة ولذلك أورد فى مثال هذا الباب إثبات صلاة سادسة أو صوم شوّال أنه لا يثبت بالقياس لان مثل هذه الأصول ينبغى أن تكون معلومة وهذا فيه نظر إذ يمكن أن يقال ان الوتر صلاة سادسة وقد وقع الخلاف فى وجوبها فلم يشترط أن تكون السادسة معلومة الوجوب على القطع بل سبب بطلان هذا القياس علمنا ببطلانه لأنه لو وجب صوم شوّال وصلاة سادسة لكانت العادة تحيل أن لا يتواتر أولا نا لا نجد أصلا نقيسه عليه فانه لا يمكن قياس شوّال على رمضان إذ لم يثبت لنا أن وجوب صوم رمضان لأنه شهر من الشهور

أو وقت من الأوقات أو لوصف يشاركه فيه شوّال حتى يقاس عليه ﴿ مسئلة ﴾ اختلفوا في أن النفي الأصلي هل يعرف بالقياس وأعني بالنفي الأصلي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع ، والمختار أنه يجري فيه قياس الدلالة لا قياس العلة وقياس الدلالة أن يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل والا فهو باستصحاب موجب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغن عن الاستدلال بالنظر . أما قياس العلة فلا يجري لأن الصلاة السادسة وصوم شوّال انتفى وجوبهما لأنه لا موجب لهما كما كان قبل ورود الشرع وليس ذلك حكما حادثا سمعيا حتى تطلب له علة شرعية بل ليس ذلك من أحكام الشرع بل هو نفي لحكم الشرع ولا علة له إنما العلة لما يتجدد ، فحدوث العالم له سبب وهو إرادة الصانع أما عدمه في الأزل فلم تكن له علة إذ لو أحيل على إرادة الله تعالى لوجب أن ينقلب موجوداً لو قدرنا عدم المريد والارادة كما أن الارادة لو قدر انتفاؤها لا تنفي وجود العالم في وقت حدوثه فاذا لم يكن الانتفاء الأصلي حكما شرعيا على التحقيق لم يثبت بعلة سمعية ، أما النفي الطارىء كبراءة الذمة عن الدين فهو حكم شرعي يفتقر إلى علة فيجري فيه قياس العلة ﴿ مسئلة ﴾ كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه . وحكم الشرع نوعان : أحدهما نفس الحكم ، والثاني نصب أسباب الحكم فلله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان : أحدهما إيجاب الرجم ، والآخر نصب الزنا سببا لوجوب الرجم فيقال وجب الرجم في الزنا لعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواط فنجعله سببا وان كان لا يسمى زنا ، وأنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل وقال الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب . وانما الحكمة ثمرة وليست بعلة فلا يجوز أن يقال جعل القتل سببا للقصاص للزجر والردع فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة الى الزجر وان لم يتحقق القتل ، وهذا فاسد . والبرهان القاطع على أن هذا الحكم شرعي أعني نصب الأسباب لا يجاب الأحكام فيمكن أن تعقل علته ويمكن أن يتعدى الى سبب آخر فان اعترفوا بامكان معرفة العلة وإمكان تعديته ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم كمن يقول يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص وفي البيع لا في النكاح ، وإن ادعوا الاحالة فمن أين عرفوا استحالته أبضرورة أو نظر ولا بدّ من بيانه كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة ﴿ فان قيل ﴾ الامكان مسلم في العقل لكنه غير واقع لأنه لا يلفى للأسباب علة مستقيمة تتعدى ﴿ فنقول ﴾ الآن قد ارتفع النزاع الأصولي إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة أو لا تتعدى وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف . الجواب الثاني هو أنا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين : المنهج الاول ما لقيناه بتنقيح مناط الحكم فنقول قياسنا اللائط والنباش على الزاني والسارق مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق كقياسكم الاكل على الجماع في كفارة الفطر مع أن الاكل لا يسمى وقاعا وقد قال الاعرابي واقعت في نهار رمضان ﴿ فان قيل ﴾ ليس هذا قياساً فانا نعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع بل كفارة الافطار ﴿ قلنا ﴾ وكذلك نقول ليس الحدّ حدّ الزنا بل حدّ إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً المشتهى طبعاً والقطع قطع أخذ مال محرز لا شبهة للآخذ فيه ﴿ فان قيل ﴾ إنما القياس أن يقال علق الحكم بالزنا لعلة كذا وهي موجودة في غير الزنا وعلقت الكفارة بالوقاع لعلة كذا وهي موجودة في الأكل كما يقال أثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة وهي موجودة في النبيذ ونحن في الكفارة نبين أنه لم يثبت الحكم للجماع ولم يتعلق به فنتعرف محل الحكم الوارد شرعاً أنه أين ورد وكيف ورد وليس هذا قياساً فان استمر لكم مثل هذا في اللائط والنباش فنحن لا ننازع فيه ﴿ قلنا ﴾ فهذا الطريق جار لنا في اللائط والنباش بلا فرق وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم فيرجع النزاع إلى الاسم * المنهج الثاني هو أنا نقول إذا انفتح باب المنهج الاول تعدينا إلى إيقاع الحكم والتعليل بها فانا لسنا نعني

بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة كقولنا فى قوله عليه السلام « لايقض القاضى وهو غضبان » أنه إنما جعل الغضب سبب المنع لانه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر وذلك موجود فى الجوع المفرط والعطش المفرط والالم المبرح فنقيسه عليه ، وكقولنا إن الصبى يولى عليه لحكمة وهى عجزه عن النظر لنفسه فليس الصبا سبب الولاية لذاته بل لهذه الحكمة فننصب الجنون سبباً قياساً على الصغر والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلى رضى الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد والشرع إنما أوجب القتل على القاتل والشريك ليس بقاتل على الكمال لكنهم قالوا إنما اقتص من القاتل لاجل الزجر وعصمة الدماء وهذا المعنى يقتضى إلحاق المشارك بالمنفرد ونزيد على هذا القياس ونقول هذه الحكمة جريانها فى الاطراف كجريانها فى النفوس فيصان الطرف فى القصاص عن المشارك كما يصان عن المنفرد ، وكذلك نقول يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء فالمثقل فى معنى الجارح بالاضافة إلى هذه العلة فهذه تعليلات معقولة فى هذه الاسباب لا فرق بينها و بين تعليل تحريم الخمر بالشدة وتعليل ولاية الصغر بالعجز ومنع الحكم بالغضب ﴿ فان قيل ﴾ المانع منه أن الزجر حكمة وهى ثمرة وانما تحصل بعد القصاص وتتأخر عنه فكيف تكون علة وجوب القصاص بل علة وجوب القصاص القتل ﴿ قلنا ﴾ مسلم أن علة وجوب القصاص القتل لكن علة كون القتل علة للقصاص الحاجة الى الزجر والحاجة إلى الزجر هى العلة دون نفس الزجر والحاجة سابقة وحصول الزجر هو المتأخر ، إذ يقال خرج الأمير عن البلد للقاء زيد ولقاء زيد يقع بعد خروجه لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه وإنما المتأخر نفس اللقاء فكذلك الحاجة إلى عصمة الدماء هى الباعثة للشرع على جعل القتل سببا للقصاص والشريك فى هذا المعنى يساوى المنفرد والمثقل يساوى الجارح فألحق به قياسا ﴿ مسئلة ﴾ نقل عن قوم أن القياس لا يجرى فى الكفارات والحدود وما قدمناه يبين فساد هذا الكلام فان الحاق الأكل بالجماع قياس والحاق النباش بالسارق قياس فان زعموا أن ذلك تنقيح لمناط الحكم لا استنباط المناط فما ذكروه حق والانصاف يقتضى مساعدتهم إذا فسروا كلامهم بهذا فيجب الاعتراف بأن الجارى فى الكفارات والحدود بل وفى سائر أسباب الأحكام المنهج الأول فى الالحاق دون المنهج الثانى ، وان المنهج الثانى يرجع إلى تنقيح مناط الحكم وهو المنهج الأول فانا إذا ألحقنا المجنون بالصبى بان لنا أن الصبا لم يكن مناط الولاية بل أمر أعم منه وهو فقد عقل التدبير و إذا ألحقنا الجوع بالغضب بان لنا أن الغضب لم يكن مناطا بل أمر أعم منه وهو مايدهش العقل عن النظر وعند هذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السبب فان تعليل الحكم تعدية الحكم عن محله وتقريره فى محله فانا نقول حرم الشرع شرب الخمر والخمر محل الحكم ونحن نطلب مناط الحكم وعلته فاذا تبينت لنا الشدة عديناها إلى النبيذ فضممنا النبيذ إلى الخمر فى التحريم ولم نغير من أمر الخمر شيئا ، أما ههنا إذا قلنا علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا فيلحق به غير الزنا يناقض آخر الكلام أوله لأن الزنا إن كان مناطا من حيث انه زنا فاذا ألحقنا به ماليس بزنا فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطا فكيف يعلل كونه مناطا بما يخرجه عن كونه مناطا والتعليل تقرير لا تغيير ومن ضرورة تعليل الأسباب تغييرها فانك إذا اعترفت بكونه سببا ثم أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب فقد نقضت قولك الأول انه سبب فانا إذا ألحقنا الأكل بالجماع بان لنا بالآخرة ان الجماع لم يكن هو السبب بل معنى أعم منه وهو الافطار وإنما كان يكون هذا تعليلا لو بقى الجماع مناطا وانضم اليه مناط آخر يشاركه فى العلة كما بقى الخمر محلا للتحريم وانضم اليه محل آخر وهو النبيذ فلم يخرج المحل الذى طلبنا علة حكمه عن كونه محلا لكن انضم اليه محل آخر وهو النبيذ ، وكذلك ينبغى أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطا و ينضم اليه مناط آخر وهو الاكل وذلك محال بل الحاق الاكل يخرج وصف الجماع عن كونه مناطا و يوجب حذفه عن درجة الاعتبار و يوجب اضافة الحكم إلى معنى آخر حتى

يصير وصف الجماع حشواً زائداً وكذلك يصير وصف الزنا حشواً زائداً ويعود الأمر إلى أن مناط الرجم وصف زائد لأن مناط الرجم أمر أعم من الزنا وهو ايلاج فرج فى فرج حرام فاذا مهما فسر مذهبهم على هذا الوجه اقتضى الانصاف المساعدة والله أعلم .

الركن الرابع العلة

ويجوز أن تكون العلة حكما كقولنا بطل بيع الخمر لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس وغلط من قال ان الحكم أيضا يحتاج إلى علة فلا يعلل به ويجوز أن يكون وصفا محسوسا عارضا كالشدة أولازما كالطعم والنقدية والصغر أومن أفعال المكلفين كالقتل والسرقة أو وصفا مجرداً أومركباً من أوصاف . ولافرق بين أن يكون نفيا أواثباتا ، ويجوز أن يكون مناسبا وغير مناسب أومتضمنا لمصلحة مناسبة ، ويجوز أن لاتكون العلة موجودة فى محل الحكم كتحريم نكاح الأمة بعلة رق الولد وتفارق العلة الشرعية فى بعض هذه المعانى العلة العقلية على ما بيناه فى كتاب التهذيب ولم نر فيه فائدة العلة العقلية مما لا نراها أصلا فلا معنى لقولهم العلم علة كون العالم عالما لا كون الذات عالمة ولأن العالمية حال وراء قيام العلم بالذات فلاوجه لهذا عندنا فى المعقولات بل لامعنى لكونه عالما إلا قيام العلم بذاته . وأما الفقهيات فمعنى العلة فيها العلامة وسائر الأقسام التى ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة فالذى يتعرض له فى هذا الركن كيفية اضافة الحكم إلى العلة ويتهذب ذلك بالنظر فى أربع مسائل : احداها تخلف الحكم عن العلة مع وجودها وهو الملقب بالنقض والتخصيص . والثانية وجود الحكم دون العلة وهو الملقب بالعكس وتعليل الحكم بعلتين ، والثالثة ان الحكم فى محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة وعنه تتشعب الرابعة وهى العلة القاصرة (مسئلة) اختلفوا فى تخصيص العلة ومعناه أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فساد العلة وانتقاضها أو يبقيها علة ، ولكن يخصصها بما وراء موقعها فقال قوم انه ينقض العلة ويفسدها ويبين أنها لم تكن علة إذ لو كانت لاطردت ووجد الحكم حيث وجدت . وقال قوم تبقى علة فيما وراء النقض وتخلف الحكم عنها يخصصها : كتخلف حكم العموم فانه يخصص العموم بما وراءه . وقال قوم إن كانت العلة مستنبطة مظنونة انتقضت وفسدت وإن كانت منصوصا عليها تخصصت ولم تنتقض ، وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه : الأول أن يعرض فى صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو الذى يسمى نقضا وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس وإلى مالا يظهر ذلك منه فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس فلا يرد نقضا على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى فتكون علة فى غير محل الاستثناء ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة أو مظنونة ، مثال الوارد على العلة المقطوعة إيجاب صاع من التمر فى لبن المصراة فان علة إيجاب المثل فى المثليات المتلفة تماثل الأجزاء والشرع لم ينقض هذه العلة إذ عليها تعويلنا فى الضمانات لكن استثنى هذه الصورة فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة ، ولا ينبغى أن يكلف المناظر الاحتراز عنه حتى يقول فى علته تماثل أجزاء فى غير المصراة فيقتضى إيجاب المثل لأن هذا تكليف قبيح ، وكذلك صدور الجناية من الشخص علة وجوب الغرامة عليه فورود الضرب على العاقلة لم ينقض هذه العلة ولم يفسد هذا القياس لكن استثنى هذه الصورة فتخصصت العلة بما وراءها . ومثال ما يرد على العلة المظنونة مسئلة العرايا فإنها لا تنقض التعليل بالطعم إذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة ، وكذلك إذا قلنا عبادة مفروضة فتفتقر إلى تعيين النية لم تنتقض بالحج فانه ورد على خلاف قياس العبادات لأنه لو أهل باهلال زيد صح ولا يعهد

مثاله فى العبادات. أما إذا لم يرد مورد الاستثناء فلا يخلو إما أن يرد على العلة المنصوصة أو على المظنونة فان ورد على المنصوصة فلا يتصور هذا إلا بأن ينعطف منه قيد على العله و يتبين أن ماذكرناه لم يكن تمام العلة ، و مثاله قولنا خارج فينقض الطهارة أخذا من قوله الوضوء مما خرج ثم بان أنه لم يتوضأ من الحجامة فعلمنا أن العلة بتمامها لم يذكرها وأن العلة خارج من المخرج المعتاد فكان ما ذكرناه بعض العلة فالعلة ان كانت منصوصة و لم يرد النقض مورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك فان لم تكن كذلك فيجب تأويل التعليل إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم فقوله تعالى « يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدى المؤمنين » ثم قال « ذلك بأنهم شاقوا الله و رسوله » وليس كل من يشاق الله يخرب بيته فتكون العلة منقوضة ولا يمكن أن يقال انه علة فى حقهم خاصة لأن هذا يعد تهافتا فى الكلام ، بل نقول تبين بآخر الكلام أن الحكم المعلل ليس هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب خرب أولم يخرب أو نقول ليس الخراب معلولا بهذه العلة لكونه خرابا بل لكونه عذابا وكل من شاق الله و رسوله فهو معذب إما بخراب البيت أو غيره فان لم يتكلف مثل هذا كان الكلام منتقضاً ، أما إذا ورد على العلة المظنونة لا فى معرض الاستثناء وانقدح جواب عن محل النقض من طريق الاخالة إن كانت العلة مخيلة أو من طريق الشبه إن كانت شبها فهذا يبين أن ماذكرناه أوّلا لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة من مسئلة النقض به يندفع النقض أما إذا كانت العلة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلا على فساد العلة وأمكن أن يكون معرفا اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبهية يفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم فى الجدل للمتناظرين لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد فى هذه العلة الانتقاض والفساد أو التخصيص هذا عندى فى محل الاجتهاد و يتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه ومثاله قولنا صوم رمضان يفتقر إلى النية لأن النية لا تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب وأنه لا يتجزأ فينتقض هذا بالتطوع فانه لا يصح إلا بنية ولا يتجزأ على المذهب الصحيح ولا مبالاة بمذهب من يقول إنه صائم بعض النهار فيحتمل أن ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بمذهب التطوع ويحتمل أن ينقدح له أن التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع قد سامح فى النفل بما لم يسامح به الفرض فالمخيل الذى ذكرناه يستعمل فى الفرض و يكون وصف الفرضية فاصلا بين مجرى العلة وموقعها و يكون ذلك وصفاً شبهياً اعتبر فى استعمال المخيل وتميز مجراه عن موقعه ، ومن أنكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهى فأكثر العلل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح فى تعيين المحل معنى مناسب على مذاق أصل العلة وهذا التردد إنما ينقدح فى معنى مؤثر لا يحتاج إلى شهادة الأصل فان مقدمات هذا القياس مؤثرة بالاتفاق من قولنا إن كل اليوم واجب و ان النية عزم لا ينعطف على الماضى و إن الصوم لا يصح إلا بنية فان كانت العلة مناسبة بحيث تفتقر إلى أصل يستشهد به فانما يشهد لصحته ثبوت الحكم فى موضع آخر على وفقه فتنتقض هذه الشهادة بتخلف الحكم عنه فى موضع آخر فان إثبات الحكم على وفق المعنى إن دل على التفات الشرع فقطع الحكم أيضا يدل على إعراض الشرع ، وقول القائل أنا أتبعه إلا فى محل إعراض الشرع بالنص ليس هو أولى ممن قال أعرض عنه إلا فى محل اعتبار الشرع اياه بالتنصيص على الحكم . وعلى الجملة يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة حكم عنها ولكن إذا لم يصرح واحتمل نفى الحكم مع وجود العلة احتمل أن يكون لفساد العلة واحتمل أن يكون لتخصيص العلة ، فان كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلة و إن كانت العلة مظنونة ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم فى موضع على وفقها فينقطع هذا الظن باعراض الشرع عن اتباعها فى موضع آخر و إن كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه فى مسئلة تبييت النية كان ذلك فى محل الاجتهاد *الوجه الثانى لانتفاء حكم العلة أن ينتفى لا لخلل

فى

فى نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى دافعة مثاله قولنا إن علة رق الولد ملك الأم ثم المغرور بحرية جارية ينعقد ولده حراً وقد وجد رق الأم وانتفى رق الولد لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع بعلة دافعة مع كمال العلة المرقة بدليل أن الغرم يجب على المغرور ولولا أن الرق فى حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد فهذا النمط لا يرد نقضا على المناظر ولا يبين لنظر المجتهد فساداً فى العلة لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديراً * الوجه الثالث أن يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة و يكون تخلف الحكم لا لخلل فى ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد وجدت فى النباش فليجب القطع فقيل يبطل بسرقة مادون النصاب وسرقة الصبي والسرقة من غير الحرز ونقول البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك فى زمان الخيار فقيل هذا باطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون وأمثال ذلك فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد لأن نظره فى تحقيق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره . أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط هذا مما اختلف الجدليون فيه والخطب فيه يسير فالجدل شريعة وضعها الجدليون واليهم وضعها كيف شاؤا وتكلف الاحتراز أجمع لنشر الكلام وذلك بأن يقول بيع صدر من أهله وصادف محله وجمع شرطه فيفيد الملك و يقول سرق نصابا كاملا من حرز لا شبهة له فيه فيفيد القطع ﴿ فان قيل ﴾ فقد ذكرتم أن النقض إذا ورد على صوب جريان العلة وكان مستثنى عن القياس لم يقبل فبم يعرف الاستثناء وما من معلل يرد عليه نقض إلا وهو يدعى ذلك ﴿ قلنا ﴾ أما المجتهد فلا يعاند نفسه فيتبع فيه موجب ظنه وأما المناظر فلا يقبل ذلك منه إلا أن يبين اضطرار الخصم إلى الاعتراف بأنه على خلاف قياسه أيضاً ، فان قياس أبى حنيفة فى الحاجة إلى تعيين النية يوجب افتقار الحج إلى التعيين فهو خارج عن قياسه أيضاً فان أمكنه ابراز قياس سوى مسئلة النقض على قياس نفسه كانت علته المطردة أولى من علته المنقوضة ولم تقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس ﴿ فان قيل ﴾ فحيث أوردتم مسئلة المصراة مثالا فهل تقولون إن العلة موجودة فى مسئلة المصراة وهى تماثل الأجزاء لكن اندفع الحكم بمانع النص كما تقولون فى مسئلة المغرور بحرية الولد ﴿ قلنا ﴾ إلا لأن التماثل ليس علة لذاته بل بجعل الشرع إياه علامة على الحكم فحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة فلم يكن علة كما أنا لا نقول الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشرع عليها الحكم بل ماصارت علة إلا حيث جعلها الشرع علة وما جعلها علة إلا بعد نسخ اباحة الشرب فكذلك التماثل ليس علة فى مسئلة المصراة بخلاف مسئلة المغرور فان الحكم فيه ثابت تقديراً وكأنه ثبت ثم اندفع فهو فى حكم المنقطع لا فى حكم الممتنع ، ولو نصب شبكة ثم مات فتعقل بها صيد لقضى منه ديونه و يستحقه ورثته لأن نصب الشبكة سبب ملك الناصب للصيد ولكن الموت حالة تعقل الصيد دفع الملك فتلقاه الوارث وهو فى حكم الثابت للميت المنتقل إلى الوارث فليفهم دقيقة الفرق بينهما ﴿ فان قيل ﴾ إذا لم يكن التماثل علة فى المصراة فقد انعطف به قيد على التماثل أفتقولون العلة فى غير المصراة التماثل المطلق أو تماثل مضاف الى غير المصراة، فان قلتم هو مطلق التماثل ومجرده فهو محال لأنه موجود فى المصراة ولا حكم، وان قلتم هو تماثل مضاف فليجب على المعلل الاحتراز فانه اذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلة اذ ليست العلة مجرد التماثل بل التماثل مع قيد الاضافة الى غير المصراة وعند هذا يكون انتفاء الحكم فى مسئلة المصرة لعدم العلة فلا يكون نقضاً للعلة ولا تخصيصا فاذا قال القائل اقتلوا زيداً لسواده اقتضى ظاهره قتل كل أسود فلو ظهر بنص قاطع أنه ليس يقتل الا زيد فقد بان أن العلة لم تكن السواد المطلق بل سواد زيد وسواد زيد لا يوجد إلا فى زيد فان لم يقتل غيره فلعدم العلة لا لخصوص العلة ولا لانتقاضها ولا لاستثنائها عن العلة . والجواب أن هذا منشأ تخبط الناس فى هذه المسئلة وسبب غموضها أنهم تكلموا فى تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة

وأن العلة الشرعية تسمى علة بأى اعتبار وقد أطلق الناس اسم العلة باعتبارات مختلفة ولم يشعروا بها ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة وفي تسمية مجرد السبب علة دون المحل والشرط فنقول اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة : الأول الاستعارة من العلة العقلية وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته فعلى هذا لا يسمى التماثل علة لأنه بمجرده لا يوجب الحكم ولا يسمى السواد علة بل سواد زيد ولا تسمى الشدة المجردة علة لأنه بمجرده لا يوجب الحكم بل شدة في زمان . الثانى الاستعارة من البواعث فان الباعث على الفعل يسمى علة الفعل فمن أعطى فقيراً فيقال أعطاه لفقره فلو علل به ثم منع فقيراً آخر فقيل له لم لم تعطه وهو فقير فيقول لأنه عدوى ومنع فقيراً ثالثاً وقال لأنه معتز لى فلذلك لم أعطه فمن تغلب على طبعه مجرفة الكلام وجدله فقد يقول أخطأت في تعليلك الأول فكان من حقك أن تقول أعطيته لأنه فقير وليس عدواً ولا هو معتزلى ومن بقي على الاستقامة التى يقتضيها أصل الفطرة وطبع المحاورة لم يستبعد ذلك ولم يعده متناقضا ويجوز أن يقول أعطيته لأنه فقير لأن باعثه هو الفقر وقد لا يحضره عند الاعطاء العداوة والاعتزال ولا انتفاؤهما ولو كانا جزأين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر فمن جوّز تسمية الباعث علة فيجوز أن يسمى مجرد التماثل علة لأنه الذى يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه وان لم يخطر ببالنا إضافته إلى غير المصراة فانه قد لا تحضرنا مسئلة المصراة أصلا في تلك الحالة * المأخذ الثالث : لاسم العلة علة المريض وما يظهر المرض عنده كالبرودة فانها علة المرض مثلا والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة وان كان لا يحصل بمجرد البرودة بل ربما ينضاف إليها من المزاج الأصلى أمور مثلا كالبياض لكن انضاف المرض إلى البرودة الحادثة وكما ينضاف الهلاك إلى اللطم الذى تحصل التردية به في البئر وان كان مجرد اللطم لا يهلك دون البئر لكن يحال بالحكم على اللطم لا على التردية التى ظهر بها الهلاك دون ما تقدم وبهذا الاعتبار سمى الفقهاء الأسباب عللا فقالوا علة القصاص القتل وعلة القطع السرقة ولم يلتفتوا إلى المحل والشرط فعلى هذا المأخذ أيضا يجوز أن يسمى التماثل المطلق علة واذا عرف هذا المأخذ فمن قال مجرد التماثل هل هو علة فيقال له ما الذى تفهم من العلة وما الذى تعنى بها فان عنيت بها الموجب للحكم فهذا بمجرده لا يوجب فلا يكون علة وهذا هو اللائق بمن غلب عليه طبع الكلام ولهذا أنكر الاستاذ أبو اسحق تخصيص العلة وان كانت منصوصة وقال يصير التخصيص قيداً مضموما إلى العلة ويكون المجموع هو العلة وانتفاء الحكم عند انتفاء المجموع وفاء بالعلة وليس بنقض لها وإن عنيت به الباعث أو ما يظهر الحكم به عند الناظر وان غفل عن غيره فيجوز تسميته علة هذا حكم النظر في التسمية في حق المجتهد ، أما الاحتراز في الجدل فهو تابع للاصطلاح ويقبح أن يكلف الاحتراز فيه فيقول تماثل في غير المصراة وشدة في غير ابتداء الاسلام وما يجرى مجراه (واعلم) أن العلة ان أخذت من العلة العقلية لم يكن للفرق بين المحل والعلة والشرط معنى بل العلة المجموع والمحل والأهل وصف من أوصاف العلة . ولا فرق بين الجميع لأن العلة هى العلامة وانما العلامة جملة الأوصاف والاضافات نعم لا ينكر ترجيح البعض على البعض في أحكام الضمان وغيرها إذ يحال الضمان على المردى دون الحافر وإن كان الهلاك لا يتم إلا بهما لنوع من الترجيح ، وكذلك لا ينكرون أن تعجيل الزكاة قبل الحول لا يدل على تعجيل الزكاة قبل تمام النصاب وإن كان كل واحد لا بد منه لكن ربما لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلة ويراها متفاوتة في مناسبة الحكم ولا يمتنع أيضاً الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل وعن البعض بركن العلة وهذا فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب شفاء الغليل ولم نورده ههنا لأنها مباحث فقهية قد استوفيناها في الفقه فلا نطول الأصول بها (مسئلة) اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين والصحيح عندنا جوازه لأن العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية ودليل

جوازه وقوعه فان من لمس ومس وبال فى وقت واحد ينتقض وضوءه ولا يحال على واحد من هذه الأسباب ومن أرضعته زوجة أخيك وأختك أيضاً أو جمع لبنهما وانتهى إلى حلق المرضع فى لحظة واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها والنكاح فعل واحد وتحريمه حكم واحد. ولا يمكن أن يحال على الخؤلة دون العمومة أو بعكسه، ولا يمكن أن يقال هما تحريمان وحكمان بل التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة ويستحيل اجتماع مثلين. نعم لو فرض رضاع ونسب فيجوز أن يرجح النسب لقوته أو اجتمع ردة وعدة وحيض فيحرم الوطء فيجوز أن يتوهم تعديد التحريمات ولو قتل وارتد فيجوز أن يقال المستحق قتلان ولو قتل شخصين فكذلك ولو باع حرا بشرط خيار مجهول ربما قيل علة البطلان الحرية دون الخيارفهذه أوهام ربما تنقدح فى بعض المواضع وإنما فرضناه فى اللمس والمس والخؤلة والعمومة لدفع هذه الخيالات فدل هذا على امكان نصب علامتين على حكم واحد وعلى وقوعه أيضا ﴿ فان قيل ﴾ فاذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى فى الأصل بطل قياس المعلل وان أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض فنقول إنما يبطل به استشهاده بالأصل إن كانت علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبهية. أما إن كان بطريق التأثير أعنى مادل النص أو الاجماع على كونه علة فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها كالبول والمس والخؤلة والعمومة فى الرضاع إذ دل الشرع على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها أما إذا كان اثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى. مثاله أن من أعطى إنسانا فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللنا به وإن وجدناه قريبا عللنا بالقرابة فان ظهر لنا الفقر بعد القرابة أمكن أن يكون الاعطاء للفقر لا للقرابة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك الظن لأن تمام ذلك الظن بالسبر وهو أنه لابدّ من باعث على العطاء ولا باعث الا الفقر فاذا هو الباعث أولا باعث الا القرابة فاذا هو الباعث فاذا ظهرت علة أخرى بطلت احدى مقدمتى السبر وهو أنه لاباعث إلا كذا وكذلك عتقت بريرة تحت عبد فخيرها النبي عليه السلام فيقول أبو حنيفة خيرها لملكها نفسها ولزوال قهر الرق عنها فانها كانت مقهورة فى النكاح وهذا مناسب فيبنى عليه تخييرها وإن عتقت تحت حر فقلنا لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجرى ذلك فى الحر فكيف يلحق به وإمكان هذا يقدح فى الظن الأول فانه لادليل له عليه إلا المناسبة ودفع الضرر أيضاً مناسب وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا الا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين، وأما مثال العلامة الشبهية فعلة الربا فانه لم يذهب أحد إلى الجمع بين القوت والطعم والكيل على أن كل واحد علة لأنه لم يقم دليل من جهة النص والاجماع بل طريقه اظهار الضرورة فى طلب علامة ضابطة مميزة مجرى الحكم عن موقعه إذ جرى الربا فى الخبز والعجين مع زوال اسم البر فلا يتم النظر الا بقولنا ولا بدّ من علامة ولا علامة أولى من الطعم فاذا هو العلامة فاذا ظهرت علامة أخرى مساوية بطلت المقدمة الثانية من النظر فانقطع الظن ﴿ والحاصل ﴾ أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته اتحاد العلة والا انقطع شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لايضر وقد ذكرنا هذا فى خواص هذه الأقيسة (مسئلة) اختلفوا فى اشتراط العكس فى العلل الشرعية وهذا الخلاف لامعنى له بل لابدّ من تفصيل وقبل التفصيل فاعلم أن العلامات الشرعية دلالات فاذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكنا نقول إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم لالأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم بل لأن الحكم لابدّ له من علة فاذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقى الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها. والذى يدل على لزوم العكس عند اتحاد العلة أنا إذا قلنا لا تثبت الشفعة للجار لأن ثبوتها للشريك معلل بعلة الضرر اللاحق من التزاحم على المرافق المتخذة من

المطبخ والخلاء والمطرح للتراب ومصعد السطح وغيره فلأبي حنيفة أن يقول هذا لامدخل له في التأثير فان الشفعة ثابتة في العرصة البيضاء وما لامرافق له فهذا الآن عكس وهو لازم لأنه يقول لو كان هذا مناطا للحكم لانتفى الحكم عند انتفائه فنقول السبب فيه ضرر مزاحمة الشركة فتقول لو كان كذلك لثبت في شركة العبيد والحيوانات والمنقولات فان قلنا ضرر الشركة فيما يبقى ويتأبد فيقول فلتجز في الحمام الصغير وما لاينقسم فلا يزال يؤاخذنا بالطرد والعكس وهي مؤاخذة صحيحة إلى أن نعلل بضرر مؤنة القسمة ونأتي بتمام قيود العلة بحيث يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها وهذا لمكان أنا أثبتنا هذه العلة بالمناسبة وشهادة الحكم لها لوروده على وفقها وشرط مثل هذه العلة الاتحاد وشرط الاتحاد العكس ﴿فان قيل﴾ ولفظ العكس هل يراد به معنى سوى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ﴿قلنا﴾ هذا هو المعنى الأشهر وربما أطلق على غيره بطريق التوهم كما يقول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وقالوا لما سقط بزوال العقل جميع العبادات ينبغي أن يجب برجوع العقل جميع العبادات وهذا فاسد لأنه لامانع من أن يرد الشرع بوجوب القصاص بكل جارح وان صغر ثم يخصص في المثقل بالكبير ولا بعد في أن يكون العقل شرطاً في العبادات ثم لايكفي مجرده للوجوب بل يستدعي شرطا آخر ﴿مسئلة﴾ العلة القاصرة صحيحة وذهب أبوحنيفة الى ابطالها ونحن نقول أولا ينظر المناظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالايماء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة ثم بعد ذلك ينظر فان كان أعم من النص عدى حكمها والا اقتصر ، فالتعدية فرع الصحة فكيف يكون مايتبع الشيء مصححاً له فان قيل كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فاذا تخلفت فائدتهما قيل انهما باطلان فكذلك العلة تراد لاثبات الحكم بها في غير محل النص فاذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . وللجواب منهاجان : أحدهما أن نسلم عدم الفائدة ونقول إن عنيتم بالبطلان أنها لايثبت بها حكم في غير محل النص فهو مسلم ونحن لانعني بالصحة إلا أن الناظر ينظر ويطلب العلة ولاندري أن ماسيفضي اليه نظره قاصر أو متعد يصح العلة بما يغلب على ظنه من مناسبة أومصلحة أوتضمن مصلحة ثم يعرف بعد ذلك تعديه أوقصوره فما ظهر من قصوره لاينعطف فسادا على مأخذ ظنه ونظره لاينزع من قلبه ماقرّ في نفسه من التعليل فاذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جحده واذافسروا البطلان بماذكروه لم نجحده وارتفع الخلاف الثاني أنا لانسلم عدم الفائدة بل له فائدتان : الأولى معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان النفوس الى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا وتأكيداً ﴿فان قيل﴾ هذا انما يجرى في المناسب دون الأوصاف الشبهية مثل النقدية في الدراهم والدنانير وقدجوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة قلنا تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب الى العقول من تعريفها بمجرد الاضافة الى الاسامي فلا تخلو من فائدة ثم ان لم تجرهذه الفائدة في العلة الشبهية فالفائدة الثانية جارية الفائدة الثانية المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية الا بشرط الترجيح ﴿فان قيل﴾ تمتنع تعدية الحكم لا بظهور علة قاصرة بل بأن لاتظهر علة متعدية فأيّ حاجة الى العلة القاصرة وان ظهرت علة متعدية فلا تمتنع التعليل بالعلة القاصرة بل يعلل الحكم في الأصل بعلتين وفي الفرع بعلة واحدة ﴿قلنا﴾ ليس كذلك فان كل علة مخيلة أوشبهية فانما تثبت بشهادة الحكم وتتم بالسبر وشرطه الاتحاد كما سبق فاذا ظهرت علة أخرى انقطع الظن فاذا ظهرت علة متعدية يجب تعدية الحكم فان أمكن التعليل بعلة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها الا اذا اختصت المتعدية بنوع ترجيح ، فاذا أفادت القاصرة دفع المتعدية التي تساويها والمتعدية دفع القاصرة وتقاوما بقي الحكم

مقصورا

مقصوراً على النص ولولا القاصرة لتعدى الحكم ﴿فإن قيل﴾ إنما تصح العلة بفائدتها الخاصة بها وفائدة العلة الحكم بالفرع دون حكم الأصل فإن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالعلة إنما الذي يثبت بالعلة حكم الفرع إذ فائدتها تعدية الحكم فإذا لم تكن تعدية فلا حكم للعلة ﴿قلنا﴾ قولكم فائدة العلة حكم الفرع محال لأن علة تحريم الربا في البر طعم البر ولا تحرم الذرة بطعم البر بل بطعم الذرة فحكم الفرع فائدة علة في الفرع لا فائدة علة في الأصل . وقولكم حكمها التعدية محال فإن لفظ التعدية تجوّز واستعارة وإلا فالحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع بل يثبت في الفرع مثل حكم الأصل عند وجود مثل تلك العلة فلا حقيقة للتعدي ، ويتولد من هذا النظر مسئلة وهي أن العلة اذا كانت متعدية فالحكم في محل النص يضاف الى العلة أو الى النص فقال أصحاب الرأي يضاف الى النص لأن الحكم مقطوع به في المنصوص والعلة مظنونة فكيف يضاف مقطوع الى مظنون ، وقال أصحابنا يضاف الى العلة وهو نزاع لا تحقيق تحته فانا لا نعني بالعلة الا باعث الشرع على الحكم فانه لو ذكر جميع المسكرات باسمائها فقال لا تشربوا الخمر والنبيذ وكذا وكذا ونص على جميع مجاري الحكم لكان استيعابه مجاري الحكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم الاسكار فنقول الحكم مضاف إلى الخمر والنبيذ بالنص ولكن الاضافة اليه معلل بالشدة بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة وقولهم إنه مظنون فنقول ونحن لا نزيد على أن نقول نظن أن باعث الشرع الشدة فلا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول إنما نظن كذا مهما ظننا ذلك ﴿فإن قيل﴾ الظن جهل إنما يجوز لضرورة العمل والعلة القاصرة لا يتعلق بها عمل فلا يجوز الهجوم عليها برجم الظنون وعند هذا كاع(١) بعض الأصحاب وقال إن كانت منصوصة جاز إضافة الحكم اليها في محل النص كالسرقة مثلا وإلا فلا ونحن نقول لا مانع من هذا الظن للفائدتين المذكورتين : إحداهما استمالة القلوب إلى حسن التصديق والانقياد وأكثر المواعظ على هذه الصفة ظنية وخلقت طباع الآدميين مطيعة للظنون بل للأوهام وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم في مصادرهم ومواردهم ظنون . الفائدة الثانية مدافعة العلة المعارضة له كما سبق .

خاتمة لهذا الباب فيما يفسد العلة قطعا وما يفسدها ظنا واجتهادا

ومثارات فساد العلل القطعية أربعة

الأول الأصل وشروطه أربعة : الأول أن يكون حكما شرعيا فإن كان عقليا فلا يمكن أن يعلل بعلة تثبت حكما سمعياً . الثاني أن يكون حكم الأصل معلوما بنص أو إجماع فإن كان مقيسا على أصل فهو فرع فالقياس عليه باطل قطعا إن لم يكن الجامع هو علة الأصل الأول وإن كان هو تلك العلة فتعيين الفرع مع امكان القياس على الأصل عبث بلا فائدة . والثالث أن يكون الأصل قابلا للتعليل لا كوجوب شهر رمضان وتقدير صلاة المغرب بثلاث ركعات وأمثاله وكان هذا فاسداً من جهة عدم الدليل على صحة العلة . الرابع أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ فإن المنسوخ كان أصلا وليس هو الآن أصلا وليس من هذا القبيل قياس رمضان على صوم عاشوراء في التبييت فإن من سلم وجوبه في ابتداء الاسلام وسلم افتقاره إلى التبييت لم يبعد أن يستشهد به على رمضان الذي أبدل وجوب عاشوراء به فإن المنسوخ نفس الوجوب وليس نقيس في الوجوب لكن في مأخذ دلالة الوجوب على الحاجة إلى التبييت وهذا أيضاً وإن كان قريباً فلا يخلو عن نظر * المثار الثاني أن يكون من جهة الفرع وله وجوه ثلاثة : الأول أن يثبت في الفرع خلاف حكم الأصل . مثاله قوله بلغ برأس المال في السلم أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بعوضه أقصى مراتب الديون قياساً لأحد العوضين على الآخر فهذا باطل قطعاً لأنه خلاف

---

(١) يقال كاع عنه إذا ضعف وجبن اهـ كتبه مصححه

صورة القياس إذ القياس لتعدية الحكم وليس هذا تعدية . الثانى أن تثبت العلة فى الأصل حكما مطلقا ولا يمكن أن تثبت فى الفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل قطعا لأنه ليس على صورة تعدية الحكم فلا يكون قياسا ، مثاله قولهم شرع فى صلاة الكسوف ركوع زائد لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة فانها تختص بالخطبة وصلاة العيد فانها تختص بالتكبيرات وهذا فاسد فانه ليس يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله . الثالث أن لا يكون الحكم اسما لغويا فقد بينا أن اللغة لا تثبت قياساً وتلك المسئلة قطعية وربما جعلها قوم مسئلة اجتهادية واثبات اسم الزنا والسرقة والخمر للائط والنباش والنبيذ من هذا القبيل فكان هذا بالمثار الأول أليق * المثار الثالث أن يرجع الفساد إلى طريق العلة وهو على أوجه : الأول انتفاء دليل على صحة العلة فانه دليل قاطع على فسادها فمن استدل على صحة علته بأنه لادليل على فسادها فقياسه باطل قطعا. وكذلك ان استدل بمجرد الاطراد ان لم ينضم اليه سبر وربما رأى بعضهم ابطال الطرد فى محل الاجتهاد . الثانى أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلى فهو باطل قطعا فان كون الشيء علة للحكم أمر شرعى . الثالث أن تكون العلة دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص فالقياس على خلاف النص باطل قطعا وكذا على خلاف الاجماع وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة كتعليل تحريم الخمر بغير الاسكار المشير للعداوة والبغضاء وليس التعليل بالكيل من هذا الجنس وإن دفع قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لأنه إيماء إلى التعليل بالطعم وليس بصريح لا يقبل التأويل وليس من هذا القبيل التعليل بعلة غير علة صاحب الشرع مع تقرير العلة المنصوصة فان النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة إذا لم تدفع علتهم إذ لم يكن فرض الصحابة استنباط جميع العلل * المثار الرابع وضع القياس فى غير موضعه كمن أراد أن يثبت أصل القياس أو أصل خبر الواحد بالقياس فقاس الرواية على الشهادة وكذلك المسائل الأصولية العقلية لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة الظنية فاستعمال القياس فيها وضع له فى غير موضعه هذه المفسدات القطعية * القسم الثانى فى المفسدات الظنية الاجتهادية التى نعنى بفسادها أنها فاسدة عندنا وفى حقنا إذا لم تغلب على ظننا وهى صحيحة فى حق من غلبت على ظنه ومن قال المصيب واحد فيقول هى فاسدة فى نفسها لا بالاضافة إلا أنى أجوز أن أكون أنا المخطىء وعلى الجملة لا تأثيم فى محل الاجتهاد ومن خالف الدليل القطعى فهو آثم وهذه المفسدات تسع : الأول العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة صحيحة عند من يبقى ظنه مع التخصيص . الثانى علة مخصصة لعموم القرآن هى صحيحة عندنا فاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس . الثالث علة عارضتها علة تقتضى نقيض حكمها فاسدة عند من يقول المصيب واحد صحيحة عند من صوب كل مجتهد وهما علامتان لحكمين فى حق المجتهدين وفى حق مجتهد واحد فى حالتين ، فان اجتمعا فى حالة واحدة فقد نقول إنه يوجب التخيير كما سيأتى . الرابع أن لا يدل على صحتها إلا الطرد والعكس وقد يقال ما يدل عليه مجرد الاطراد فهو أيضا فى محل الاجتهاد . الخامس أن يتضمن زيادة على النص كما فى مسئلة الرقبة الكافرة . السادس القياس فى الكفارات والحدود وقد ذكرنا فى هذا ما يظن أنه يرفع الخلاف . السابع ذهب قوم إلى أنه لا يجوز انتزاع العلة من خبر الواحد بل ينبغى أن تؤخذ من أصل مقطوع به وهذا فاسد ولا يبعد من أن يكون فساده مقطوعا به . الثامن علة تخالف مذهب الصحابة وهى فاسدة عند من يوجب اتباع الصحابة وإن كان المنع من تقليد الصحابى مسئلة اجتهادية فهذا مجتهد فيه ولا يبعد أن يقول ببطلان ذلك المذهب مقطوع به . التاسع أن يكون وجود العلة فى الفرع مظنونا لا مقطوعا به وقد ذكرنا فيه خلافا والله أعلم . هذه هى المفسدات ، ووراء هذا اعتراضات مثل المنع وفساد الوضع وعدم التأثير والكسر والفرق والقول بالموجب والتعدية والتركيب وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلى يتبع شريعة الجدل التى وضعها الجدليون باصطلاحهم فان لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغى أن

تشح على الأوقات أن تضيعها بها وتفصيلها وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين إلى مجرى الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضا وطولا فى كلامه منحرفا عن مقصد نظره فهى ليست فائدة من جنس أصول الفقه بل هي من علم الجدل فينبغى أن تفرد بالنظر ولا تمزج بالأصول التى يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين * وهذا آخر القطب الثالث المشتمل على طرق استثمار الأحكام إما من صيغة اللفظ وموضوعه أو اشارته ومقتضاه ومعقوله ومعناه فقد استوفيناه والله أعلم .

القطب الرابع فى حكم المستثمر وهو المجتهد

ويشتمل هذا القطب على ثلاثة فنون : فن فى الاجتهاد ، وفن فى التقليد ، وفن فى ترجيح المجتهد دليلا على دليل عند التعارض .

الفن الأول فى الاجتهاد والنظر فى أركانه وأحكامه

أما أركانه فثلاثة : المجتهد ، والمجتهد فيه ، ونفس الاجتهاد .

الركن الأول فى نفس الاجتهاد

وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد فى حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد فى حمل خردلة لكن صار اللفظ فى عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة . والاجتهاد التام أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب .

الركن الثانى المجتهد

وله شرطان : أحدهما أن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره . والشرط الثانى أن يكون عدلا مجتنبا للمعاصى القادحة فى العدالة وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتواه فمن ليس عدلا فلا تقبل فتواه ، أما هو فى نفسه فلا . فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد ﴿ فان قيل ﴾ متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التى لا بدّ منها لتحصيل منصب الاجتهاد (قلنا) إنما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة للاحكام كما فصلناها أربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة فى الوسط فهذه ثمانية فلنفصلها ولننبه فيها على دقائق أهملها الأصوليون . أما كتاب الله عز وجل فهو الأصل ولا بد من معرفته ولنخفف عنه أمرين: أحدهما أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية . الثانى لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عالما بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج اليها فى وقت الحاجة وأما السنة فلا بدّ من معرفة الأحاديث التى تتعلق بالأحكام وهى وإن كانت زائدة على ألوف فهى محصورة وفيها التخفيفان المذكوران ، إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها . الثانى لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنن أبى داود ومعرفة السنن لأحمد والبيهقى أو أصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل . وأما الاجماع فينبغى أن تتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتى بخلاف الاجماع كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتى بخلافها والتخفيف فى هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف

بل كل مسئلة يفتى فيها فينبغى أن يعلم أن فتواه ليس مخالفا للاجماع إما بأن يعلم أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيهم كان أو يعلم أن هذه واقعة متولدة فى العصر لم يكن لأهل الاجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية . وأما العقل فنعنى به مستند النفى الأصلى للأحكام فان العقل قد دل على نفى الحرج فى الأقوال والأفعال وعلى نفى الأحكام عنها من صور لا نهاية لها أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة وإن كانت كثيرة فينبغى أن يرجع فى كل واقعة إلى النفى الأصلى والبراءة الأصلية ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص فيأخذ فى طلب النصوص وفى معنى النصوص الاجماع وأفعال الرسول بالاضافة إلى ما يدل عليه الفعل على الشرط الذى فصلناه هذه المدارك الأربعة ، فأما العلوم الأربعة التى بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدمان: أحدهما معرفة نصب الأدلة وشروطها التى بها تصير البراهين والأدلة منتجة والحاجة إلى هذا تعم المدارك الأربعة . والثانى معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة ولكل واحد من هذين العلمين تفصيل وفيه تخفيف وتثقيل أما تفصيل العلم الأول فهو أن يعلم أقسام الأدلة وأشكالها وشروطها فيعلم أن الأدلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ووضعية وهى العبارات اللغوية ويحصل تمام المعرفة فيه بما ذكرناه فى مقدمة الأصول من مدارك العقول لا بأقل منه فان من لم يعرف شروط الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم ولا حقيقة الشرع ولم يعرف مقدمة الشارع ولا عرف من أرسل الشارع . ثم قالوا لا بدّ أن يعرف حدوث العالم وافتقاره إلى محدث موصوف بما يجب له من الصفات منزه عما يستحيل عليه وأنه متعبد عباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وليكن عارفا بصدق الرسول والنظر فى معجزته والتخفيف فى هذا عندى أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم إذ به يصير مسلما والاسلام شرط المفتى لا محالة ، فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم فليس بشرط إذ لم يكن فى الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام فأما مجاوزة حد التقليد فيه إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضا لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد فى العلم إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل وإعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز بصاحبه حد التقليد وإن لم يمارس صاحبه صنعة الكلام ، فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض فى تصديق الرسول وأصول الايمان لجاز له الاجتهاد فى الفروع . أما المقدمة الثانية فعلم اللغة والنحو أعنى القدر الذى يفهم به خطاب العرب وعادتهم فى الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق فى النحو بل القدر الذى يتعلق بالكتاب والسنة ويستولى به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه وأما العلمان المتممان فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك فى آيات وأحاديث مخصوصة . والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث فينبغى أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة . الثانى وهو يخص السنة معرفة الرواية وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود فان ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه ، والتخفيف فيه أن كل حديث يفتى به مما قبلته الأمة فلا حاجة به الى النظر فى اسناده وان خالفه بعض العلماء فينبغى أن يعرف رواته وعدالتهم فان كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلا اعتمد عليه فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم ، والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة أو بتواتر الخبر فما نزل عنه فهو تقليد وذلك بأن يقلد البخارى ومسلما فى أخبار الصحيحين وانهما ما رووها إلا عمن عرفوا عدالته فهذا مجرد تقليد ، وإنما يزول التقليد ، بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع

أحوالهم وسيرهم ثم ينظر فى سيرهم أنها تقتضي العدالة أم لا وذلك طويل وهو فى زماننا مع كثرة الوسائط عسير * والتخفيف فيه أن يكتفى بتعديل الامام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه فى التعديل مذهب صحيح فان المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح فان من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة فى حقه ولو شرط أن تتواتر سيرته فذلك لا يصادف إلا فى الأئمة المشهورين فيقلد فى معرفة سيرته عدلا فيما يخبر فتقلده فى تعديله بعد أن عرفنا صحة مذهبه فى التعديل فان جوّزنا للمفتى الاعتماد على الكتب الصحيحة التى ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتى وإلا طال الأمر وعسر الخطب فى هذا الزمان مع كثرة الوسائط ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الاعصار ، فهذه هى العلوم الثمانية التى يستفاد بها منصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه . فأما الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليهما وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فى منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد فى زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً .

دقيقة فى التخفيف يغفل عنها الأكثرون

اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الشرع وليس الاجتهاد عندى منصباً لا يتجزأ بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون بعض فمن عرف طريق النظر القياسى فله أن يفتى فى مسئلة قياسية وإن لم يكن ماهراً فى علم الحديث فمن ينظر فى مسئلة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها وإن لم يكن قد حصل الأخبار التى وردت فى مسئلة تحريم المسكرات أو فى مسئلة النكاح بلا ولى فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذى يعرّف قوله تعالى «وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين» وقس عليه ما فى معناه وليس من شرط المفتى أن يجيب عن كل مسئلة فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسئلة فقال فى ستة وثلاثين منها لا أدرى وكم توقف الشافعى رحمه الله بل الصحابة فى المسائل فاذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتى فيفتى فيما يدرى ويدرى أنه يدرى ويميز بين ما لا يدرى وبين ما يدرى فيتوقف فيما لا يدرى ويفتى فيما يدرى

الركن الثالث المجتهد فيه

والمجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى واحترزنا بالشرعى عن العقليات ومسائل الكلام فان الحق فيها واحد والمصيب واحد والمخطىء آثم ، وإنما نعنى بالمجتهد فيه مالا يكون المخطىء فيه آثما ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد . فهذه هي الأركان فاذا صدر الاجتهاد التام من أهله وصادف محله كان ما أدّى إليه الاجتهاد حقاً وصواباً كما سيأتى . وقد ظن ظانون أن شرط المجتهد أن لا يكون نبياً فلم يجوّزوا الاجتهاد للنبى وأن شرط الاجتهاد أن لا يقع فى زمن النبوة فنرسم فيه مسئلتين ﴿ مسئلة ﴾ اختلفوا فى جواز التعبد بالقياس والاجتهاد فى زمان الرسول عليه السلام فمنعه قوم وأجازه قوم ، وقال قوم يجوز للقضاة والولاة فى غيبته لا فى حضور النبى صلى الله عليه وسلم ، والذين جوّزوا منهم من قال يجوز بالاذن ومنهم من قال يكفى

سكوت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم اختلف المجوّزون في وقوعه والمختار أن ذلك جائز في حضرته وغيبته وأن يدل عليه بالاذن أو السكوت لأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ولا يفضي إلى محال ولا إلى مفسدة و إن أوجبنا الصلاح فيجوز أن يعلم الله لطفاً يقتضى ارتباط صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد لعلمه بأنه لو نص لهم على قاطع لبغوا وعصوا ﴿فان قيل﴾ الاجتهاد مع النص محال وتعرف الحكم بالنص بالوحي الصريح ممكن فكيف يردهم إلى ورطة الظن ﴿قلنا﴾ فاذا قال لهم أوحي إليّ أن حكم الله تعالى عليكم ما أدّى إليه اجتهادكم وقد تعبدكم بالاجتهاد فهذا نص وقولهم الاجتهاد مع النص محال مسلم ولكن لم ينزل نص في الواقعة و إمكان النص لا يضاد الاجتهاد و إنما يضاده نفس النص كيف وقد تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالقضاء بقول الشهود حتى قال انكم لتختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة حتى لا يحتاج إلى رجم بالظن وخوف الخطأ ، فأما وقوعه فالصحيح أنه قام الدليل على وقوعه في غيبته بدليل قصة معاذ فأما في حضرته فلم يقم فيه دليل ﴿ فان قيل ﴾ فقد قال لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وأنت حاضر فقال نعم إن أصبت فلك أجران و إن أخطأت فلك أجر وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة اجتهدا فان أصبتما فلكما عشر حسنات و إن أخطأتما فلكما حسنة ﴿ قلنا ﴾ حديث معاذ مشهور قبلته الأمة وهذه أخبار آحاد لا تثبت و إن ثبتت احتمل أن يكون مخصوصا بهما أو في واقعة معينة و إنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقا في زمانه ﴿ مسئلة ﴾ اختلفوا في النبي عليه السلام هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه والنظر في الجواز والوقوع والمختار جواز تعبده بذلك لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي إلى محال ومفسدة ﴿ فان قيل ﴾ المانع منه أنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح فكيف يرجم بالظن ؟ ﴿ قلنا ﴾ فاذا استكشف فقيل له حكمنا عليك أن تجتهد وأنت متعبد به فهل له أن ينازع الله فيه أو يلزمه أن يعتقد أن صلاحه فيما تعبد به ﴿فان قيل﴾ قوله نص قاطع يضاد الظن والظن يتطرق اليه احتمال الخطأ فهما متضادّان ﴿ قلنا ﴾ إذا قيل له ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعا فلا يحتمل الخطأ وكذلك اجتهاد غيره عندنا و يكون كظنه صدق الشهود فانه يكون مصيباً و إن كان الشاهد مزوّراً في الباطن ﴿ فان قيل ﴾ فان ساواه غيره في كونه مصيبا بكل حال فليجز لغيره أن يخالف قياسه باجتهاد نفسه ﴿ قلنا ﴾ لو تعبد بذلك لجاز ولكن دل الدليل من الاجماع على تحريم مخالفة اجتهاده كما دل على تحريم مخالفة الأمة كافة وكما دل على تحريم مخالفة اجتهاد الامام الأعظم والحاكم لأن صلاح الخلق في اتباع رأى الامام والحاكم وكافة الأمة فكذلك النبي ، ومن ذهب إلى أن المصيب واحد يرجح اجتهاده لكونه معصوما عن الخطأ دون غيره ومنهم من جوز عليه الخطأ ولكن لا يقر عليه ﴿ فان قيل ﴾ كيف يجوز ورود التعبد بمخالفة اجتهاده وذلك يناقض الاتباع و ينفر عن الانقياد ﴿ قلنا ﴾ إذا عرفهم على لسانه بأن حكمهم إتباع ظنهم و إن خالف ظن النبي كان اتباعه في امتثال مارسمه لهم كما في القضايا بالشهود فانه لو قضى النبي بشهادة شخصين لم يعرف فسقهما فشهدا عند حاكم عرف فسقهما لم يقبلهما ، وأما التنفير فلا يحصل بل تكون مخالفته كمخالفته في الشفاعة وفي تأبير النخل ومصالح الدنيا ﴿فان قيل﴾ لو قاس فرعا على أصل أفيجوز إيراد القياس على فرعه أم لا ، إن قلتم لا فمحال لأنه صار منصوصا عليه من جهته وإن قلتم نعم فكيف يجوز القياس على الفرع ﴿قلنا﴾ يجوز القياس عليه وعلى كل فرع أجمعت الأمة على إلحاقه بأصل لأنه صار أصلا بالاجماع والنص فلا ينظر إلى مأخذهم وما ألحقه بعض العلماء فقد جوز بعضهم القياس عليه وإن لم توجد علة الأصل ، أما الوقوع فقد قال به قوم وأنكره آخرون وتوقف فيه فريق ثالث وهو الأصح فانه لم يثبت فيه قاطع احتج القائلون به بأنه عوتب عليه الصلاة والسلام في أسارى بدر وقيل «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض» ، وقال النبي عليه السلام « لو نزل عذاب ما نجا

منه

منه إلا عمر لأنه كان قد أشار بالقتل ولو كان قد حكم بالنص لما عوتب ﴿قلنا﴾ لعله كان مخيراً بالنص فى اطلاق الكل أو قتل الكل أو فداء الكل فأشار بعض الأصحاب بتعيين الاطلاق على سبيل المنع عن غيره فنزل العتاب مع الذين عينوا لامع رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن ورد بصيغة الجمع والمراد به أولئك خاصة واحتجوا بانه لما قال لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها قال العباس إلا الاذخر فقال صلى الله عليه وسلم إلا الاذخر وقال فى الحج هو للابد ولو قلت لعامنا لوجب ونزل منزلا للحرب فقيل له إن كان بوحى فسمعا وطاعة وإن كان باجتهاد و رأى فهو منزل مكيدة فقال بل باجتهاد ورأى فرحل قلنا أما الاذخر فلعله كان نزل الوحى بأن لا يستثنى الاذخر إلا عند قول العباس أو كان جبريل عليه السلام حاضرا فأشار عليه باجابة العباس ، وأما الحج فمعناه لو قلت لعامنا لما قلته إلا عن وحى ولوجب لا محالة . وأما المنزل فذلك اجتهاد فى مصالح الدنيا وذلك جائز بلا خلاف ، إنما الخلاف فى أمور الدين* احتج المنكرون لذلك بأمور: أحدها أنه لو كان مأمورا به لأجاب عن كل سؤال ولما انتظر الوحى. الثانى أنه لو كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض. الثالث أنه لو كان لكان ينبغى أن يختلف اجتهاده و يتغير فيتهم بسبب تغير الرأى ﴿قلنا﴾ أما انتظار الوحى فلعله كان حيث لم ينقدح له اجتهاد أو فى حكم لا يدخله الاجتهاد أونهى عن الاجتهاد فيه . وأما الاستفاضة بالنقل فلعله لم يطلع الناس عليه و إن كان متعبداً به أو لعله كان متعبداً بالاجتهاد إذا لم ينزل نص وكان ينزل النص فيكون كمن تعبد بالزكاة والحج أن ملك النصاب والزاد فلم يملك فلا يدل على أنه لم يكن متعبداً ، وأما التهمة بتغير الرأى فلا تعويل عليها فقد اتهم بسبب النسخ كما قال تعالى « قالوا إنما أنت مفتر » ولم يدل ذلك على استحالة النسخ كيف وقد عورض هذا الكلام بجنسه فقيل لو لم يكن متعبدا بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين ولكان ثواب المجتهدين أجزل من ثوابه وهذا أيضا فاسد لأن ثواب تحمل الرسالة والأداء عن الله تعالى فوق كل ثواب ﴿فان قيل﴾ فهل يجوز التعبد بوضع العبادات ونصب الزكوات وتقديراتها بالاجتهاد (قلنا) لا يحيل لذلك ولا يفضى إلى محال ومفسدة ولا بعد فى أن يجعل الله تعالى صلاح عباده فيما يؤدى إليه اجتهاد رسوله لو كان الأمر مبنيا على الصلاح ومنع القدرية هذا وقالوا إن وافق ظنه الصلاح فى البعض فيمتنع أن يوافق الجميع وهذا فاسد لأنه لا يبعد أن يلق الله فى اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده هذا هو الجواز العقلى ، أما وقوعه فبعيد و إن لم يكن محالا بل الظاهر أن ذلك كله كان عن وحى صريح ناص على التفصيل .

﴿النظر الثانى﴾ فى أحكام الاجتهاد والنظر فى حق المجتهد فى تأثيمه وتخطئته وإصابته وتحريم التقليد عليه وتحريم نقض حكمه الصادر عن الاجتهاد فهذه أحكام النظر : الأول فى تأثيم المخطىء فى الاجتهاد والاثم ينتفى عن كل من جمع صفات المجتهدين إذا تم الاجتهاد فى محله فكل اجتهاد تام إذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب والاثم عن المجتهد منفى والذى نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان فكل مخطىء آثم وكل آثم مخطىء ومن انتفى عنه الاثم انتفى عنه الخطأ فلنقدم حكم الاثم أولا فنقول النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية فلا إثم فى الظنيات إذ لا خطأ فيها والمخطىء فى القطعيات آثم والقطعيات ثلاثة أقسام كلامية وأصولية وفقهية . أما الكلامية فنعنى بها العقليات المحضة والحق فيها واحد ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم ويدخل فيه حدوث العالم واثبات المحدث وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة وحد المسائل الكلامية المحضة ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرع فهذه المسائل الحق فيها واحد ومن أخطأه فهو آثم فان أخطأ فيما يرجع إلى الايمان بالله ورسوله فهو كافر و إن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله كما فى مسئلة الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وأمثالها فهو

آثم من حيث عدل عن الحق وضلّ ومخطىء من حيث أخطأ الحق المتيقن ومبتدع من حيث قال قولا مخالفا للمشهور بين السلف ولا يلزم الكفر ، وأما الأصولية فنعنى بها كون الاجماع حجة وكون القياس حجة وكون خبر الواحد حجة ومن جملته خلاف من جوّز خلاف الاجماع المنبرم قبل انقضاء العصر وخلاف الاجماع الحاصل عن اجتهاد ومنع المصير إلى أحد قولى الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر ومن جملته اعتقاد كون المصيب واحداً فى الظنيات فان هذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطىء وقد نبهنا على القطعيات والظنيات فى أدراج الكلام فى جملة الأصول ، وأما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ماعلم قطعا من دين الله فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم ثم ينظر فان أنكر ماعلم ضرورة من مقصود الشارع كانكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فهو كافر لأن هذا الانكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع وان علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الاجماع حجة وكون القياس وخبر الواحد حجة وكذلك الفقهيات المعلومة بالاجماع فهى قطعية فمنكرها ليس بكافر لكنه آثم مخطىء ﴿ فان قيل ﴾ كيف حكمتم بأن وجوب الصلاة والصوم ضرورى ولا يعرف ذلك إلا بصدق الرسول وصدق الرسول نظرى ﴿ قلنا ﴾ نعنى به أن ايجاب الشارع له معلوم تواتراً أو ضرورة ، اما أن ما أوجبه فهو واجب فذلك نظرى يعرف بالنظر فى المعجزة المصدقة ومن ثبت عنده صدقه فلا بد أن يعترف به ، فان أنكره فذلك لتكذيبه الشارع ومكذبه كافر فلذلك كفرناه به ، أما ماعداه من الفقهيات الظنية التى ليس عليها دليل قاطع فهو فى محل الاجتهاد فليس فيها عندنا حق معين ولا إثم على المجتهد إذا تم اجتهاده وكان من أهله . نخرج من هذا أن النظريات قسمان قطعية وظنية فالمخطىء فى القطعيات آثم ولا إثم فى الظنيات أصلا لا عند من قال المصيب فيها واحد ولا عند من قال كل مجتهد مصيب هذا هو مذهب الجماهير . وقد ذهب بشر المريسى إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال فيها حق واحد متعين والمخطىء آثم ، وقد ذهب الجاحظ والعنبرى إلى إلحاق الأصول بالفروع وقال العنبرى كل مجتهد فى الأصول أيضاً مصيب وليس فيها حق متعين وقال الجاحظ فيها حق واحد متعين لكن المخطىء فيها معذور غير آثم كما فى الفروع ، فلنرسم فى الردّ على هؤلاء الثلاثة ثلاث مسائل : ﴿ مسئلة ﴾ ذهب الجاحظ الى أن مخالف ملة الاسلام من اليهود والنصارى والدهرية ان كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضا معذور وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط لأن الله تعالى « لا يكلف نفسا إلا وسعها » وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفا من الله تعالى إذ استد عليهم طريق المعرفة وهذا الذى ذكره ليس بمحال عقلا لو ورد الشرع به وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية فانا كما نعرف أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة فيعلم أيضا ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه وذمهم على اصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل جميعهم وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله ويعلم قطعا أن المعاند العارف مما يقل وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام وصدقه والآيات الدالة فى القرآن على هذا لاتحصى كقوله تعالى « ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » وقوله تعالى « وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم » وقوله تعالى « إن هم الا يظنون » وقوله « ويحسبون أنهم على شىء » وقوله تعالى « فى قلوبهم مرض » أى شك ، وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر فى الكتاب والسنة . وأما قوله « كيف يكلفهم مالا يطيقون » قلنا نعلم ضرورة أنه كلفهم أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعى

النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل ﴿مسئلة﴾ ذهب عبدالله بن الحسن العنبرى الى أن كل مجتهد مصيب فى العقليات كما فى الفروع فنقول له إن أردت أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم فى الطلب فهذا غير محال عقلا ولكنه باطل إجماعا وشرعا كما سبق رده على الجاحظ وإن عنيت به أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فنقول كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا وإثبات الصانع ونفيه حقا وتصديق الرسول وتكذيبه حقا وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية إذ يجوز أن يكون الشيء حراما على زيد وحلالا لعمرو إذا وضع كذلك أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ فانه أقر بأن المصيب واحد ولكن جعل المخطىء معذورا بل هو شر من مذهب السوفسطائية لأنهم نفوا حقائق الأشياء وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات فهذا أيضا لو ورد به الشرع لكان محالا بخلاف مذهب الجاحظ. وقد استبشع اخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأوّلوه وقالوا أراد به اختلاف المسلمين فى المسائل الكلامية التى لا يلزم فيها تكفير كمسئلة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن وإرادة الكائنات لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وأدلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب إلى ما رآه أوفق لكلام الله وكلام رسوله عليه السلام وأليق بعظمة الله سبحانه وثبات دينه فكانوا فيه مصيبين ومعذورين فنقول ان زعم أنهم فيه مصيبون فهذا محال عقلا لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالاضافة بخلاف التكليف فلا يمكن أن يكون القرآن قديما ومخلوقا أيضا بل أحدهما والرؤية محالا وممكنا أيضا والمعاصى بارادة الله تعالى وخارجة عن إرادته أو يكون القرآن مخلوقا فى حق زيد قديما فى حق عمرو بخلاف الحلال والحرام فان ذلك لا يرجع إلى أوصاف الذوات ، وان أراد أن المصيب واحد لكن المخطىء معذور غير آثم فهذا ليس بمحال عقلا لكنه باطل بدليل الشرع واتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة معهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين فى مسائل الفرائض وفروع الفقه . فهذا من حيث الشرع دليل قاطع وتحقيقه ان اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به جهل والجهل بالله حرام مذموم والجهل بجواز رؤية الله تعالى وقدم كلامه الذى هو صفته وشمول إرادته المعاصى وشمول قدرته فى التعلق بجميع الحوادث كل ذلك جهل بالله وجهل بدين الله فينبغى أن يكون حراما ومهما كان الحق فى نفسه واحدا متعينا كان أحدهما معتقداً للشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا ﴿فان قيل﴾ يبطل هذا بالجهل فى المسائل الفقهية وبالجهل فى الأمور الدنيوية كجهله اذا اعتقد أن الأمير فى الدار وليس فيها وان المسافة بين مكة والمدينة أقل أو أكثر مما هى عليها ﴿قلنا﴾ أما الفقهيات فلا يتصوّر الجهل فيها اذ ليس فيها حق معين وأما الدنيويات فلا ثواب فى معرفتها ولا عقاب على الجهل فيها أما معرفة الله تعالى ففيها ثواب وفى الجهل بها عقاب والمستند فيه الاجماع دون دليل العقل والا فدليل العقل لا يحيل حط المأثم عن الجاهل بالله فضلا عن الجاهل بصفات الله تعالى وأفعاله ﴿فان قيل﴾ إنما يأثم بالجهل فيما يقدر فيه على العلم ويظهر عليه الدليل والأدلة غامضة والشبهات فى هذه المسائل متعارضة ﴿قلنا﴾ وكذلك فى مسئلة حدوث العالم وإثبات النبوات وتمييز المعجزة عن السحر ففيها أدلة غامضة ولكنه لم ينته الغموض الى حد لا يمكن فيه تمييز الشبهة عن الدليل فكذلك فى هذه المسئلة عندنا أدلة قاطعة على الحق ولو تصوّرت مسئلة لا دليل عليها لكنا نسلم أنه لا تكليف على الخلق فيها ﴿مسئلة﴾ ذهب بشر المريسى الى أن الاثم غير محطوط عن المجتهدين فى الفرع بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم كما فى العقليات لكن المخطىء قد يكفر كما فى أصل الالهية والنبوة وقد يفسق كما فى مسئلة الرؤية وخلق القرآن ونظائرها وقد يقتصر على مجرد التأثيم كما فى الفقهيات وتابعه على هذا من القائلين بالقياس ابن علية وأبو بكر الأصم ووافقه جميع نفاة القياس ومنهم الامامية وقالوا لا مجال بالظن فى الأحكام لكن العقل قاض بالنفى الأصلى فى جميع الأحكام الا ما استثناه دليل سمعى قاطع فما أثبته قاطع سمعى فهو ثابت بدليل قاطع وما لم يثبته فهو باق على النفى الأصلى

قطعاً ولامجال للظن فيه ، وإنما استقام هذا لهم لانكارهم القياس وخبر الواحد وربما أنكروا أيضاً القول بالعموم والظاهر المحتمل حتى يستقيم لهم هذا المذهب ، وماذكروه هو اللازم على قول من قال المصيب واحد ويلزمهم عليه منع المقلد من استفتاء المخالفين وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه فى الوفاء بهذا القياس وقال يجب على العامى النظر وطلب الدليل . وقال بعضهم يقلد العالم أصاب المقلد أم أخطأ ويدل على فساد هذا المذهب دليلان * الأول ماسنذكره فى تصويب المجتهدين ونبين أن هذه المسائل ليس فيها دليل قاطع ولا فيها حكم معين والأدلة الظنية لاتدل لذاتها وتختلف بالاضافة فتكليف الاصابة لما لم ينصب عليه دليل قاطع تكليف مالا يطاق واذا بطل الايجاب بطل التأثيم فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفى التكليف ونفى التكليف ينتج نفى الاثم ولذلك يستدل تارة بنفى الاثم على نفى التكليف كما يستدل فى مسئلة التصويب ويستدل فى هذه المسئلة بانتفاء التكليف على انتفاء الاثم فان النتيجة تدل على المنتج كما يدل المنتج على النتيجة * الدليل الثانى إجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين فى الجد والاخوة ومسئلة العول ومسئلة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولايعترض بعضهم على بعض ولا يمنعه من فتوى العامة ولا يمنع العامة من تقليده ولا يمنعه من الحكم باجتهاده وهذا متواتر تواترا لاشك فيه وقد بالغوا فى تخطئة الخوارج ومانعى الزكاة ومن نصب إماما من غير قريش أو رأى نصب امامين بل لو أنكر منكر وجوب الصلاة والصوم وتحريم السرقة والزنا لبالغوا فى التأثيم والتشديد لأن فيها أدلة قاطعة فلو كان سائر المجتهدات كذلك لأثموا وأنكروا (فان قيل) لهم لعلهم أثموا ولم ينقل الينا أو أضمروا التأثيم ولم يظهروا خوف الفتنة والهرج (قلنا) العادة تحيل اندراس التأثيم والانكار لكثرة الاختلاف والوقائع بل لو وقع لتوفرت الدواعى على النقل كما نقلوا الانكار على مانعى الزكاة ومن استباح الدار وعلى الخوارج فى تكفير على وعثمان وعلى قاتلى عثمان ولو جاز أن يتوهم اندراس مثل هذا لجاز أن يدعى أن بعضهم نقض حكم بعض وانهم اقتتلوا فى المجتهدات ومنعوا العوام من التقليد للمخالفين أو للعلماء أو أوجبوا على العوام النظر أو اتباع امام معين معصوم ثم نقول تواتر الينا تعظيم بعضهم بعضاً مع كثرة الاختلافات اذ كان توقيرهم وتسليمهم للمجتهد العمل باجتهاده وتقريره عليه أعظم من التوقير والمجاملة والتسليم فى زماننا ومن علمائنا ولو اعتقد بعضهم فى البعض التعصية والتأثيم بالاختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم ، فاما امتناعهم من التأثيم للفتنة فمحال فانهم حيث اعتقدوا ذلك لم تأخذهم فى الله لومة لائم ولامنعهم ثوران الفتنة وهيجان القتال حتى جرى فى قتال مانعى الزكاة وفى واقعة على وعثمان والخوارج ماجرى فهذا توهم محال (فان قيل) فقد نقل الانكار والتشديد والتأثيم حتى قال ابن عباس ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا ، وقال أيضاً من شاء باهلته ان الله لم يجعل فى المال النصف والثلثين وقالت عائشة رضى الله عنها أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب ﴿قلنا﴾ ماتواتر الينا من تعظيم بعضهم بعضا وتسليمهم لكل مجتهد أن يحكم ويفتى ولكل عامى أن يقلد من شاء جاوز حداً لايشك فيه فلا يعارضه أخبار آحاد لا يوثق بها ثم نقول من ظن بمخالفه أنه خالف دليلا قاطعاً فعليه التأثيم والانكار وانما نقل الينا فى مسائل معدودة ظن أصحابها أن أدلتها قاطعة فظن ابن عباس أن الحساب مقطوع به فلا يكون فى المال نصف وثلثان وظنت عائشة رضى الله عنها أن حسم الذرائع مقطوع به فمنعت مسئلة العينة وقد أخطؤا فى هذا الظن فهذه المسائل أيضاً ظنية ولا يجب عصمتها عن مثل هذا الغلط أما عصمة جملة الصحابة عن العصيان بتعظيم المخالفين وترك تأثيمهم لو أثموا فواجب .

الحكم الثانى فى الاجتهاد والتصويب والتخطئة

وقد اختلف الناس فيها واختلفت الرواية عن الشافعى وأبى حنيفة وعلى الجملة قد ذهب قوم إلى أن كل

مجتهد فى الظنيات مصيب وقال قوم المصيب واحد واختلف الفريقان جميعاً فى أنه هل فى الواقعة التى لانص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد فالذى ذهب اليه محققو المصوّبة أنه ليس فى الواقعة التى لانص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ماغلب على ظنه وهو المختار واليه ذهب القاضى ، وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكما معيناً يتوجه اليه الطلب إذ لابدّ للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر باصابته بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ماعليه . وأما القائلون بأن المصيب واحد فقد اتفقوا على أن فيه حكما معيناً لله تعالى لكن اختلفوا فى أنه هل عليه دليل أم لا فقال قوم لادليل عليه وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران ولمن حاد عنه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه ، والذين ذهبوا إلى أن عليه دليلا اختلفوا فى أن عليه دليلا قاطعاً أو ظنيا فقال قوم هو قاطع ولكن الاثم محطوط عن المخطىء لغموض الدليل وخفائه ومن هذا تمادى بشر المريسى فى إتمام هذا القياس فقال إذا كان الدليل قطعيا أثم المخطىء كما فى سائر القطعيات وهو تمام الوفاء بقياس مذهب من قال المصيب واحد ثم الذين ذهبوا الى أن عليه دليلا ظنيا اختلفوا فى أن المجتهد هل أمر قطعيا باصابة ذلك الدليل فقال قوم لم يكلف المجتهد إصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذوراً ومأجوراً . وقال قوم أمر بطلبه واذا أخطأ لم يكن . مأجوراً لكن حط الاثم عنه تخفيفا هذا تفصيل المذاهب . والمختار عندنا وهو الذى نقطع به ونخطىء المخالف فيه ان كل مجتهد فى الظنيات مصيب وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى وسنكشف الغطاء عن ذلك بفرض الكلام فى طرفين * الطرف الأول مسئلة فيها نص للشارع وقد أخطأ مجتهد النص فنقول ينظر فان كان النص مما هو مقدور على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه فقصر ولم يطلب فهو مخطىء وآثم بسبب تقصيره لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصى وأثم وأخطأ حكم الله تعالى عليه أما إذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد المسافة وتأخير المبلغ والنص قبل أن يبلغه ليس حكما فى حقه فقد يسمى مخطئا مجازا على معنى أنه أخطأ بلوغ مالو بلغه لصار حكما فى حقه ولكنه قبل البلوغ ليس حكما فى حقه فليس مخطئا حقيقة وذلك أنه لو صلى النبى عليه السلام إلى بيت المقدس بعد أن أمر الله تعالى جبريل أن ينزل على محمد عليه السلام ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون النبى مخطئا لأن خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه فلا يكون مخطئا فى صلاته فلو نزل فأخبره وأهل مسجد قباء يصلون إلى بيت المقدس ولم يخرج بعد اليهم النبى عليه السلام ولا مناد من جهته فليسوا مخطئين إذ ذلك ليس حكما فى حقهم قبل بلوغه فلو بلغ ذلك أبا بكر وعمر واستمر سكان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر اليهم فليسوا مخطئين لأنهم ليسوا مقصرين وكذلك نقل عن ابن عمر انا كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج النهى عن المخابرة فليس ذلك خطأ منهم قبل البلوغ لأن الراوى غاب عنهم أو قصر فى الرواية فاذا ثبت هذا فى مسئلة فيها نص فالمسئلة التى لانص فيها كيف يتصور الخطأ فيها

﴿ فان قيل ﴾ فرضتم المسئلة حيث لادليل على الحكم المنصوص ونحن نخطئه إذا كان عليه دليل ووجب عليه طلبه فلم يعثر عليه ﴿ قلنا ﴾ عليه دليل قاطع أو دليل ظنى فان كان عليه دليل قاطع فلم يعثر عليه وهو قادر عليه فهو آثم عاص ويجب تأثيمه وحيث وجب تأثيمه وجبت تخطئته كانت المسئلة فقهية أو أصولية أو كلامية وانما كلامنا فى مسائل ليس عليها دليل قاطع ولو كان لنبه عليه من عثر عليه من الصحابة غيره ولشدد الانكار عليهم فان الدليل القاطع فى مثل هذه المسئلة نص صريح أو فى معنى المنصوص على وجه يقطع به ولا يتطرق الشك إليه والتنبيه على ذلك سهل أفيقولون لم يعثر عليه جميع الصحابة رضى الله عنهم فأخطأ أهل الاجماع الحق أو عرفه بعضهم وكتمه أو أظهره فلم يفهمه الآخرون أو فهموه فعاندوا الحق وخالفوا النص الصريح وما

يجرى مجراه وجميع هذه الاحتمالات مقطوع ببطلانها ومن نظر فى المسائل الفقهية التى لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها وإذا انتفى الدليل فتكليف الاصابة من غير دليل قاطع تكليف محال فاذا انتفى التكليف انتفى الخطأ ﴿فان قيل﴾ عليه دليل ظنى بالاتفاق فمن اخطأ الدليل الظنى فقد أخطأ ﴿قلنا﴾ الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها بل يختلف ذلك بالاضافات فرب دليل يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا يفيد الظن لعمرو مع إحاطته به وربما يفيد الظن لشخص واحد فى حال دون حال بل قد يقوم فى حق شخص واحد فى حال واحدة فى مسئلة واحدة دليلان متعارضان كان كل واحد لو انفرد لأفاد الظن ولا يتصور فى الأدلة القطعية تعارض وبيانه أن أبا بكر رأى التسوية فى العطاء إذ قال الدنيا بلاغ كيف و إنما عملوا لله عز وجل وأجورهم على الله حيث قال عمر كيف تساوى بين الفاضل والمفضول ورأى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيباً فى طلب الفضائل ولأن أصل الاسلام وإن كان لله فيوجب الاستحقاق والمعنى الذى ذكره أبو بكر فهمه عمر رضى الله عنهما ولم يفده غلبة الظن وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن ولا مال قلبه إليه وذلك لاختلاف أحوالهما فمن خلق خلقة أبى بكر فى غلبة التأله وتجريد النظر فى الآخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر ولم ينقدح فى نفسه إلا ذلك ومن خلقه الله خلقة عمرو على حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعا من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه ولذلك من مارس الوعظ صار مائلا إلى جنس ذلك الكلام بل يختلف باختلاف الأخلاق فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعا يناسبها كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس بخلاف دليل العقل فانه موجب لذاته فان تسليم المقدمتين على الشكل الذى ذكرناه فى مدارك العقول يوجب التصديق ضرورة بالنتيجة فاذاً لا دليل فى الظنيات على التحقيق وما يسمى دليلا فهو على سبيل التجوز وبالاضافة إلى ما مالت نفسه إليه ، فاذاً أصل الخطأ فى هذه المسئلة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا حتى ظنوا أنها أدلة فى أنفسها لابالاضافة وهو خطأ محض يدل على بطلانه البراهين القاطعة فان قيل لم تنكرون على من يقول فيه أدلة قطعية وإنما لم يؤثم المخطىء لغموض الدليل قلنا الشيء ينقسم إلى معجوز عنه ممتنع وإلى مقدور عليه على يسر وإلى مقدور عليه على عسر ، فان كان درك الحق المتعين معجوزا عنه ممتنعا فالتكليف به محال وإن كان مقدوراً على يسر فالتارك له ينبغى أن يأثم قطعا لأنه ترك ما قدر عليه وقد أمر به وإن كان مقدوراً على عسر فلا يخلو اما أن يكون العسر صار سبباً للرخصة وحط التكليف كاتمام الصلاة فى السفر أو بقى التكليف مع العسر ، فان بقى التكليف مع العسر فتركه مع القدرة اثم كالصبر على قتال الكفار مع تضاعف عددهم فانه شديد جداً وعسير ولكن يعصى إذا تركه لأن التكليف لم يزل بهذا العسر وكذلك صبر المرأة على الضرات وحسن التبعل مع أن ذلك جهاد شديد على النفس ولكنها تأثم بتركه مع ضعفها وعجزها وكذلك التمييز بين الدليل والشبهة فى مسئلة حدوث العالم ودلالة المعجزة وتمييزها عن السحر فى غاية الغموض ومن أخطأ فيه أثم بل كفر واستحق التخليد فى النار وكذلك الحق فى المسائل الفقهية مع العسران أمر به فالمخطىء آثم فيه وإن لم يؤمر باصابة الحق بل بحسب غلبة الظن فقد أدى ما كلف وأصاب ما هو حكم فى حقه وأخطأ ما ليس حكما فى حقه ، بل هو بصدد أن يكون حكما فى حقه لو خوطب به أو نصب على معرفته دليل قاطع فاذا الحاصل أن الاصابة محال أو ممكن ولا تكليف بالمحال ومن أمر بممكن فتركه عصى وأثم ومحال أن يقال هو مأمور به لكن إن خالف لم يعص ولم يأثم وكان معذوراً لأن هذا يناقض حد الأمر والايجاب إذ حد الايجاب ما يتعرض تاركه للعقاب والذم وهذا تقسيم

قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف ويرد النزاع إلى عبارة وهو أن ما ليس حكما فى حقه قد أخطأه وذلك مسلم ولكنه نوع مجاز كتخطئة المصلى إلى بيت المقدس قبل بلوغ الخبر ثم هذا المجاز أيضا إنما ينقدح فى حكم نزل من السماء ونطق به الرسول كما فى تحويل القبلة ومسئلة المخابرة . أما سائر المجتهدات التى يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياساً واجتهاداً فليس فيها حكم معين أصلا إذ الحكم خطاب مسموع أومدلول عليه بدليل قاطع وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيه أصلا إلا ماغلب على ظن المجتهد وسنفرد لهذا مسئلة ونبين أنه ليس فى المسئلة أشبه عند الله عز وجل ونذكر الآن شبه المخالفين وهى أربع ﴿ الشبهة الأولى ﴾ قولهم هذا المذهب فى نفسه محال لأنه يؤدى إلى الجمع بين النقيضين وهو أن يكون قليل النبيذ مثلا حلالا حراما والنكاح بلاولى صحيحاً باطلا والمسلم إذا قتل كافراً مهدراً ومقاداً إذ ليس فى المسئلة حكم معين وكل واحد من المجتهدين مصيب فاذاً الشىء ونقيضه حق وصواب وتبجح بعضهم بهذا الدليل حتى قال هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة لأنه فى الابتداء يجعل الشىء ونقيضه حقاً وبالآخر يرفع الحجر ويخير المجتهد بين الشىء ونقيضه عند تعارض الدليلين ويخير المستفتى لتقليد من شاء وينتقى من المذاهب أطيبها عنده * والجواب أن هذا كلام فقيه سليم القلب جاهل بالأصول وبحد النقيضين وبحقيقة الحكم ظانّ أن الحل والحرمة وصف للأعيان فيقول يستحيل أن يكون النبيذ حلالا حراما كما يستحيل أن يكون الشىء قديماً حادثاً وليس يدرى أن الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان بل بأفعال المكلفين ولا يتناقض أن يحل لزيد مايحرم على عمرو كالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الأجنبى وكالميتة تحل للمضطر دون المختار وكالصلاة تجب على الطاهر وتحرم على الحائض وإنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم فى حالة واحدة لشخص واحد فى فعل واحد من وجه واحد فاذا تطرق التعدد والانفصال إلى شىء من هذه الجملة انتفى التناقض حتى نقول الصلاة فى الدار المغصوبة حرام قربة فى حالة واحدة لشخص واحد لكن من وجه دون وجه فاذاً اختلاف الأحوال ينفى التناقض ولا فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والطهر والسفر والحضر أو بالعلم والجهل أو غلبة الظن فالصلاة حرام على المحدث إذا علم أنه محدث واجبة عليه إذا جهل كونه محدثا ولو قال الشارع يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك فغلب على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة حرم على الجبان وحل للجسور لاختلاف حالهما، وكذلك لو صرح الشارع وقال من غلب على ظنه أن النبيذ بالخمر أشبه فقد حرمته عليه ومن غلب على ظنه أنه بالمباحات أشبه فقد حللته له لم يتناقض فصريح مذهبنا أن لو نطق به الشرع لم يكن متناقضا ولا محالا ومذهب الخصم لو صرح به الشرع كان محالا وهو أن يقول كلفتك العثور على مالا دليل عليه أو يقول كلفتك العثور على ما عليه دليل لكن لو تركته مع القدرة لم تأثم فيكون الأول محالا من جهة تكليف مالا يطاق ويكون الثانى محالا من جهة تناقض حد الأمر إذ حد الأمر مايعصى تاركه * الجواب الثانى أن نقول لو سلمنا أن الحل والحرمة وصف للأعيان أيضا لم يتناقض إذ يكون من الأوصاف الإضافية ولا يتناقض أن يكون الشخص الواحد أبا ابنا لكن لشخصين وأن يكون الشىء مجهولا ومعلوما لكن لاثنين وتكون المرأة حلالا حراما لرجلين كالمنكوحة حرام للأجنبى حلال للزوج والميتة حرام للمختار حلال للمضطر * الجواب الثالث هو أن التناقض ما ركبه الخصم فانه اتفق كل محصل لم يهذ هذيان المريسى أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى اليه اجتهاده و يعصى بتركه فالمجتهدان فى القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها فان المصيب لا يتميز عن المخطىء فيجب على كل واحد منهما العمل بنقيض ما يعمل به الآخر ﴿ الشبهة الثانية ﴾ قولهم إن سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال فى نفسه لو صرح الشرع به فهو مؤدّ إلى المحال فى بعض الصور وما يؤدى إلى المحال فهو محال ، فأداؤه إلى المحال فهو فى حق المجتهد بأن يتقاوم عنده دليلان فيتحير عندكم بين الشىء ونقيضه فى حالة واحدة . وأما فى حق صاحب الواقعة

فاذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها أنت بائن وراجعها والزوج شفعوى يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه وكذلك إذا نكح بغير ولى أولاً ثم نكح آخر بولى فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا محال ، ويمكن أن يستعمل هذا فى نصرة الشبهة الأولى والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره فى حق شخص واحد * والجواب من أوجه : وحاصله أنه لا اشكال فى هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من الاشكال فينقلب عليهم ولا يختص اشكاله بهذا المذهب . أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان فلنا فيه رأيان : أحدهما وهو الذى ننصره فى هذه المسئلة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شىء فقولنا فيه قولكم فانه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول اليه وهذا يقطع مادة الاشكال ، وعلى رأى نقول يتخير بأى دليل شاء ، وسنفرد هذه المسئلة بالذكر وننبه على غورها . أما الثانية فقولنا فيها أيضاً قولكم فان المصيب وان كان واحداً عندهم فلا يتميز عن المخطىء ويجب على المخطىء فى الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئا إذ لا يتميز عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا الزوج الطلب فقد ركبوا المحال ان كان هذا محالا فسيقولون إنه ليس بمحال وهو جوابنا الثانى ، ووجهه أن ايجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج ولا إيجابه بل للسيد أن يقول لأحد عبديه أوجبت عليك سلب فرس الآخر ، ويقول للآخر أوجبت عليك منعه ودفعه ويقول لهذا ان لم تسلب عاقبتك ويقول للآخر ان لم تحفظ عاقبتك . وكذلك يجب على ولى الطفل أن يطلب غرامة مال الطفل إذا أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر ويجب على ولى الطفل المنسوب إلى الاتلاف إذا عاين صدور الاتلاف من غير الطفل أو علم كذب الشاهدين أن يمنع ويدفع فيجب الطلب على أحدهما والدفع على الآخر مؤاخذة لكل واحد بموجب اعتقاده . نعم هذا السؤال يحسن من منكرى الاجتهاد من التعليمية وغيرهم إذ يقولون أصل الاجتهاد باطل لأدائه إلى هذا النوع من التناقض وجوابه ما ذكرناه ونقابله على مذهبه أيضا بما لا يجد عنه محيصا فنقول ان أنكرت الظنون لم تنكر القواطع وسعى الانسان فى هلاك نفسه أو اهلاك غيره حرام بالقواطع فلو اضطر شخصان إلى قدر من الميتة لا يبقى إلا بسد رمق أحدهما ولو قسماه أو تركاه ماتا ولو أخذه أحدهما هلك الآخر ولو وكله إليه أهلك نفسه فماذا يجب عليه وكيفما قال فهو مناقض ولا مخلص فان أوجب على كل واحد أن يأخذ فقد أوجب الاخذ على هذا وأوجب الدفع على ذاك فان أوجب عليهما الترك فقد أوجب اهلاكهما جميعا وإن خص أحدهما بالأخذ فهو تحكم وان قال يتخير كل واحد منهما بين الأخذ والترك فقد سلط هذا على الأخذ وذاك على الدفع فان أحدهما لو اختار الأخذ واختار الآخر الدفع جاز وهو أيضا متناقض بزعمهم فماذا يقولون ؟ والمختار عندنا فى هذه الصورة التخيير لكل واحد فانه انما يجب الأخذ إذا لم يهلك غيره وإنما يجب الترك والايثار إذا لم يهلك نفسه فاذا تعارضا تخيرا ويحتمل أن يقرع بينهما كبينتين متعارضتين . وأما المسئلة الثانية إذا نشب الخصام بين الزوج وزوجته احتمل وجهين : أحدهما أن يقول يلزمهما الرفع إلى حاكم البلد فإن قضى بثبوت الرجعة لزم تقديم اجتهاد الحاكم على اجتهاد أنفسهما وحل لهما مخالفة اجتهاد أنفسهما إذ اجتهاد الحاكم أولى من اجتهادهما لضرورة رفع الخصومات فان عجزا عن حاكم فعليهما تحكيم عالم فيقضى بينهما فان لم يفعلا أثما وعصيا وكل ذلك احتمالات فقهية ويحتمل أن يتركا متنازعين ولا يبالى بتمانعهما فانه تكليف بنقيضين فى حق شخصين فلا يتناقض . وأما المسئلة الثالثة وهى أن تنكح بولى من نكحت بغير ولى فنقول إن كان النكاح بلا ولى صدر من حنفى يعتقد ذلك فقد صح النكاح فى حقه والنكاح الثانى بعده باطل قطعا لأنها صارت زوجة للأول وإن كان الحنفى عقده باجتهاد نفسه واتصل به قضاء حنفى

فذلك أوكد فان كان مقلدا فقد صح أيضاً فى حقه وان صدر العقد من شفعوى على خلاف معتقده احتمل أمرين : أحدهما أن نقطع ببطلانه فانا إنما نجعله حقا إذا صدر من معتقده عن تقليد أو اجتهاد حيث لا يأثم ولا يعصى وهذا قد عصى فهو مخطىء . ويحتمل أن يقال مالم يطلق أو لم يقض حاكم ببطلانه فلا تحل لغيره لأنه نكاح بصدد أن يقضى به حنفى فينحسم سبيل نقضه فلا يعقد نكاح آخر قبل نقضه وقد اختلفوا فى أن الحنفى لو قضى لشفعوى بشفعة الجار أو بصحة النكاح بلا ولي فهل يؤثر قضاؤه فى الاحلال باطنا فغلا أبو حنيفة وجعل القضاء بشهادة الزور يغير الحكم باطنا فيما للقاضى فيه ولاية الفسخ والعقد وغلا قوم فقالوا لا يحل القضاء شيئا بل يبقى على ما كان عليه وإن كان قضاؤه فى محل الاجتهاد . وقال قوم يؤثر فى محل الاجتهاد ويغير الحكم باطنا ولا يؤثر حيث قاله أبو حنيفة وهذه احتمالات فقهية لا يستحيل شيء منها فنختار منها ما نشاء فلا يتناقض ولا يلزمنا فى الأصول تصحيح واحد من هذه الاختيارات الفقهية فانها ظنيات محتملة كل مجتهد أيضا فيها مصيب . ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ تمسكهم بطريق الدلالة بقولهم لو صح ماذكرتموه لجاز لكل واحد من المجتهدين فى القبلة والاناءين إذا اختلف اجتهادهما أن يقتدى بالآخر لأن صلاة كل واحد صحيحة فلم لا يقتدى بمن صحت صلاته وكذلك ينبغى أن يصح اقتداء الشافعى بحنفى اذا ترك الفاتحة وصلاة الحنفى أيضا صحيحة لأنه بناها على الاجتهاد فلما اتفقت الامة على فساد هذا الاقتداء دل على أن الحق واحد * والجواب أن الاتفاق فى هذا غير مسلم فمن العلماء من جوّز الاقتداء مع اختلاف المذاهب وهو منقدح لأن كل مصل يصلى لنفسه ولا يجب الاقتداء إلا بمن هو فى صلاة وصلاة الامام غير مقطوع ببطلانها فكيف يمتنع الاقتداء ولو بان كون الامام جنبا ربما لم يجب قضاء الصلاة ولو سلمنا فنقول إنما يجوز الاقتداء بمن صحت صلاته فى حق المقتدى وللمقتدى أن يقول صلاة الامام صحيحة فى حقه لأنها على وفق اعتقاده فاسدة فى حقى لأنها على خلاف اعتقادى فظهر أثر صحتها فى كل ما يخص المجتهد . أما ما يتعلق بمخالفته فينزل منزلة الباطل والاقتداء يتعلق بالمقتدى فصلاته لا تصلح لقدوة من يعتقد فسادها فى حق نفسه وإن كان يعتقد صحتها فى حق غيره والدليل عليه أن الامام وإن صلى بغير فاتحة فيحتمل صلاته الصحة بالاتفاق إذ الشافعى لا يقطع بخطئه فلم فسد اقتداؤه بمن تجوز صحة صلاته ويجوز بطلانها وكل إمام فيحتمل أن تكون صلاته باطلة بحدث أو نجاسة لا يعرفها المقتدى ولا تبطل صلاته بالاحتمال فلا سبب لها إلا أنها باطلة فى اعتقاده وبموجب اجتهاده ونحن نقول هى باطلة بموجب اعتقاده فى حقه لا فى حق إمامه وبطلانها فى حقه كاف لبطلان اقتدائه ﴿ الشبهة الرابعة ﴾ قولهم إن صح تصويب المجتهدين فينبغى أن نطوى بساط المناظرات فى الفروع لأن مقصود المناظرة دعوة الخصم إلى الانتقال عن مذهبه فلم يدع إلى الانتقال بل ينبغى أن يقال ما اعتقدته فهو حق فلازمه فانه لا فضل لمذهبي على مذهبك فالمناظرة إما واجبة وإما ندب وإما مفيدة ولا يبقى لشيء من ذلك وجه مع التصويب * والجواب أنا لا ننكر أن جماعة من ضعفة الفقهاء يتناظرون لدعوة الخصم إلى الانتقال لظنهم أن المصيب واحد بل لاعتقادهم فى أنفسهم أنهم المصيبون وأن خصمهم مخطىء على التعيين أما المحصلون فلا يتناظرون فى الفروع لذلك لكن يعتقدون وجوب المناظرة لغرضين واستحبابها لستة أغراض . أما الوجوب ففى موضعين : أحدهما أن يجوز أنه يكون فى المسئلة دليل قاطع من نص أو ما فى معنى النص أو دليل عقلى قاطع فيما يتنازع فيه فى تحقيق مناط الحكم ولو عثر عليه لامتنع الظن والاجتهاد فعليه المباحثة والمناظرة حتى ينكشف انتفاء القاطع الذى يأثم ويعصى بالغفلة عنه . الثانى أن يتعارض عنده دليلان ويعسر عليه الترجيح فيستعين بالمباحثة على طلب الترجيح فانا وإن قلنا على رأى أنه يتخير فانما يتخير إذا حصل اليأس

عن طلب الترجيح وإنما يحصل اليأس بكثرة المباحثة . وأما الندب ففي مواضع : الأول أن يعتقد فيه أنه معاند فيما يقوله غير معتقد له وأنه إنما يخالف حسداً أو عناداً أو نكراً فيناظر ليزيل عنهم معصية سوء الظن ويبين أنه يقوله عن اعتقاد واجتهاد . الثاني أن ينسب الى الخطأ وأنه قد خالف دليلا قاطعاً فيعلم جهلهم فيناظر ليزيل عنهم الجهل كما أزال في الأول معصية التهمة . الثالث أن ينبه الخصم على طريقه في الاجتهاد حتى إذا فسد ما عنده لم يتوقف ولم يتحير وكان طريقه عنده عتيداً يرجع إليه إذا فسد ماعنده وتغير فيه ظنه . الرابع أن يعتقد أن مذهبه أثقل وأشد وهو لذلك أفضل وأجزل ثواباً فيسعى في استجرار الخصم من الفاضل إلى الأفضل ومن الحق إلى الأحق . الخامس أنه يفيد المستمعين معرفة طرق الاجتهاد ويذلل لهم مسلكه ويحرك دواعيهم إلى نيل رتبة الاجتهاد ويهديهم إلى طريقه فيكون كالمعاونة على الطاعات والترغيب في القربات . السادس وهو الأهم وهو أن يستفيد هو وخصمه تذليل طرق النظر في الدليل حتى يترقى من الظنيات إلى ما ألحق فيه واحد من الأصول فيحصل بالمناظرة نوع من الارتياض وتشحيذ الخاطر وتقوية المنة في طلب الحقائق ليترقى به إلى نظر هو فرض عينه إن لم يكن في البلد من يقوم به أو كان قد وقع الشك في أصل من الأصول أو إلى ما هو فرض على الكفاية إذ لا بد في كل بلد من عالم ملي يكشف معضلات أصول الدين ومالا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب متعين وإن لم يكن إليه طريق سواه وإن كان إليه طريق سواه فيكون هو إحدى خصال الواجب فهذا في بعض الصور يلتحق بالمناظرة الواجبة فهذه فوائد مناظرات المحصلين دون الضعفاء المغترين حين يطلبون من الخصم الانتقال ويفتون بأنه يجب على خصمهم العمل بما غلب على ظنه وأنه لووافقه على خلاف اجتهاد نفسه عصى وأثم وهل في عالم الله تناقض أظهر منه فهذه شبههم العقلية . أما الشبه النقلية فخمس : الأولى تمسكهم بقوله تعالى « وداود وسليمان إذ يحكما في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما » وهذا يدل على اختصاص سليمان بدرك الحق وأن الحق واحد * الجواب من ثلاثة أوجه : الأول أنه من أين صح أنهما بالاجتهاد حكما ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلا ، ومنهم من منعه سمعا ومن أجاز أحال الخطأ عليهم ، فكيف ينسب الخطأ إلى داود عليه السلام ومن أين يعلم أنه قال ما قال عن اجتهاد . الثاني أن الآية أدل على نقيض مذهبهم إذ قال « وكلا آتينا حكما وعلما » والباطل والخطأ يكون ظلما وجهلا لا حكما وعلما ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بأنه حكم الله وأنه الحكم والعلم الذي اتاه الله لاسيما في معرض المدح والثناء ﴿ فان قيل ﴾ فما معنى قوله تعالى « ففهمناها سليمان » ﴿ قلنا ﴾ لايلزمنا ذكر ذلك بعد أن أبطلنا نسبة الخطأ إلى داود . الجواب الثالث التأويل وهو أنه يحتمل أنهما كانا مأذونين في الحكم باجتهادهما فحكما وهما محقان ثم نزل الوحي على وفق اجتهاد سليمان فصار ذلك حقا متعيناً بنزول الوحي على سليمان بخلافه لكن لنزوله على سليمان أضيف إليه ويتعين تنزيل ذلك على الوحي إذ نقل المفسرون أن سليمان حكم بأنه يسلم الماشية إلى صاحب الزرع حتى ينتفع بدرها ونسلها وصوفها حولا كاملا وهذا إنما يكون حقا وعدلا إذا علم أن الحاصل منه في جميع السنة يساوي مافات على صاحب الزرع وذلك يدركه علام الغيوب ولا يعرف بالاجتهاد ﴿ الشبهة الثانية ﴾ قوله تعالى « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقوله « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » فدل على أن في مجال النظر حقا متعينا يدركه المستنبط ، وهذا فاسد من وجهين : أحدهما أنه ربما أراد به الحق فيما ألحق فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعيات إذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط . والثاني أنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو

استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط وتأويل أذن للعلماء فيه دون العوام وجعل الحق فى حق العوام الحق الذى استنبطه العلماء بنظرهم وتأويلهم فهذا لايدل على تخطئة البعض ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ قوله عليه السلام « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر » فدل أن فيه خطأ وصوابا وقد ادعيتم استحالة الخطأ فى الاجتهاد والجواب من وجهين : الأول أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب اذ له أجر وإلا فالمخطىء الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر. الثانى هو أنا لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الاضافة إلى مطلوبه لاالى ماوجب عليه فان الحاكم يطلب ردّ المال الى مستحقه وقد يخطىء ذلك فيكون مخطئا فيما طلبه مصيبا فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ماغلب على ظنه من صدق الشهود ، وكذلك كل من اجتهد فى القبلة يقال أخطأ أى أخطأ ماطلبه ولم يجب عليه الوصول الى مطلوبه بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها ﴿ فان قيل ﴾ ولم كان للمصيب أجران وهما فى التكليف وأداء ما كلفا سواء ﴿ قلنا ﴾ لقضاء الله تعالى وقدره وارادته فانه لو جعل للمخطىء أجرين لكان له ذلك وله أن يضاعف الأجر على أخف العملين لأن ذلك منه تفضل ثم السبب فيه أنه أدى ما كلف وحكم بالنص اذ بلغه والآخر حرم الحكم بالنص اذ لم يبلغه ولم يكلف اصابته لعجزه ففاته فضل التكليف والامتثال وهذا ينقدح فى كل مسئلة فيها نص وفى كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب فان فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها وهو جار فى المسائل التى لا نص فيها عند من قال فى كل مسئلة حكم متعين وأشبه عند الله تعالى وسيأتى وجه فساده بعد هذا ان شاء الله تعالى ﴿ الشبهة الرابعة ﴾ تمسكهم بقوله تعالى ولاتفرّقوا واذكروا نعمت الله عليكم ، ولاتنازعوا فتفشلوا ، ولاتكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا ، ولايزالون مختلفين الامن رحم ربك . والاجماع منعقد على الحث على الألفة والموافقة والنهى عن الفرقة فدل أن الحق واحد ومذهبكم أن دين الله مختلف ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً * والجواب من أوجه : الأول أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال فى العلم والجهل والظن كاختلافه باختلاف السفر والاقامة والحيض والطهر والحرية والرق والاضطرار والاختيار . الثانى أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين فى الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكرى أصل الاجتهاد. الثالث وهو جواب منكرى أصل الاجتهاد أيضا أنه لو كان المراد ماذكروه لما جاز للمجتهدين فى القبلة أن يصلوا الى جهات مختلفة مع أن القبلة عند الله تعالى واحدة ولما جاز فى الكفارات المختلفة أن يعتق واحد ويصوم آخر ولما جاز للمضطرين إلى ميتة لاتفى برمق جميعهم أن يتقارعوا ولما جاز الاجتهاد فى أروش الجنايات وتقدير النفقات وفى مصالح الحرب وكل ماسميناه بتحقيق مناط الحكم وذلك كله ضرورى فى الدين وليس مرادنا الاختلاف المنهى عنه بل المنهى عنه الاختلاف فى أصول الدين وعلى الولاة والأئمة ﴿ الشبهة الخامسة ﴾ قولهم حسمتم إمكان الخطأ فى الاجتهاد والصحابة مجموعون على الحذر من الخطأ حتى قال أبو بكر رضى الله عنه أقول فى الكلالة برأيى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن الشيطان . وقال على لعمر رضى الله عنهما ان لم يجتهدوا فقد غشوا وان اجتهدوا فقد أخطئوا أما الاثم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك . ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر كتب فيه هذا ما أرى الله عمر فقال امحه واكتب هذا مارأى عمر فان يك خطأ فمن عمر . وقال فى جواب المرأة التى ردّت عليه فى النهى عن المبالغة فى المهر حيث ذكرت القنطار فى الكتاب أصابت امرأة وأخطأ عمر . وقال ابن مسعود فى المفوضة إن كان خطأ فمنى ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا . الجواب أنا نثبت الخطأ فى أربعة أجناس أن يصدر الاجتهاد من غير أهله أولا يستتم المجتهد نظره أو يضعه فى غير محله بل فى موضع فيه دليل قاطع أو يخالف فى اجتهاده دليلا قاطعا كما ذكرناه فى باب

مثارات إفساد القياس وانا ذكرنا عشرة أوجه تبطل القياس قطعا لا ظنا فجميع هذا مجال الخطأ وإنما ينتفى الخطأ متى صدر الاجتهاد من أهله وتم فى نفسه ووضع فى محله ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالاضافة إلى ما طلب لا إلى ما وجب كما فى القبلة وتحقيق مناط الأحكام فمن ذكره من الصحابة فاما إن كان اعتقد أن الخطأ ممكن وذهب مذهب من قال المصيب واحد أو خاف على نفسه أن يكون قد خالف دليلا قاطعا غفل عنه أو لم يستتم نظره ولم يستفرغ تمام وسعه أو يخاف أن لا يكون أهلا للنظر فى تلك المسئلة أو أمن ذلك كله لكن قال ما قال إظهارا للتواضع والخوف من الله تعالى كما يقولون أنا مؤمن بالله إن شاء الله مع أنهم لم يشكوا فى إيمانهم ثم جميع ما ذكروا أخبار آحاد لايقوم بها حجة ويتطرق اليها الاحتمال المذكور فلا يندفع بها البراهين القاطعة التى ذكرناها ﴿ مسئلة ﴾ القول فى نفى حكم معين فى المجتهدات أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فقد وضع فى كل مسئلة حكما معينا هو قبلة الطالب ومقصد طلبه فيصيب أو يخطىء ، أما المصوّبة فقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى إثباته واليه تشير نصوص الشافعى رحمه الله لأنه لا بدّ للطالب من مطلوب وربما عبروا عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى والأشبه معين عند الله ، والبرهان الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم هو أنا نقول المسائل منقسمة إلى ماورد فيها نص وإلى مالم يرد ، أما ماورد فيه نص فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع لكن لا يصير حكما فى حق المجتهد إلا إذا بلغه وعثر عليه أو كان عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه إن لم يقصر فى طلبه فهذا مطلوب المجتهد وطلبه واجب وإذا لم يصب فهو مقصر آثم . أما إذا لم يكن اليه طريق متيسر قاطع كما فى النهى عن المخابرة وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر فقد بينا أن ذلك حكم فى حق من بلغه لا فى حق من لم يبلغه لكنه عرضة أن يصير حكما فهو حكم بالقوة لا بالفعل وإنما يصير حكما بالبلوغ أو تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه فمن قال فى هذه المسائل حكم معين لله تعالى وأراد به أنه حكم موضوع ليصير حكما فى حق المكلف إذا بلغه وقبل البلوغ وتيسر الطريق ليس حكما فى حقه بالفعل بل بالقوّة فهو صادق وإن أراد به غيره فهو باطل . أما المسائل التى لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها لأن حكم الله تعالى خطابه وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبى عليه السلام أو سكوته فانه قد يعرفنا خطاب الله تعالى من غير استماع صيغة فاذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراما فمعنى تحريمه انه قيل فيه لا تشربوه وهذا خطاب والخطاب يستدعى مخاطبا والمخاطب به هم الملائكة أو الجن أو الآدميون ولا بد أن يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين ومتى خوطبوا ولم ينزل فيه نص بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق فاذا لا يعقل خطاب لا مخاطب به كما لا يعقل علم لا معلوم له وقتل لا مقتول له ويستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل قاطع ﴿ فان قيل ﴾ عليه أدلة ظنية ﴿ قلنا ﴾ قد بينا أن تسمية الامارات أدلة مجاز فان الامارات لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالاضافة فما لا يفيد الظن لزيد فقد يفيد لعمرو وما يفيد لزيد حكما فقد يفيد لعمرو نقيضه وقد يختلف تأثيره فى حق زيد فى حالتين فلا يكون طريقا إلى المعرفة ولو كان طريقا لعصى إذا لم يصبه فسبب هذا الغلط إطلاق اسم الدليل على الامارات مجازا فظن أنه دليل محقق . وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شىء واستحسان المصالح كاستحسان الصور فمن وافق طبعه صورة مال اليها وعبر عنها بالحسن وذلك قد يخالف طبع غيره فيعبر عنه بالقبيح حيث ينفر عنه ، فالاسمر حسن عند قوم قبيح عند قوم فهى أمور إضافية ليس لها حقيقة فى نفسها فلو قال قائل الأسمر حسن عند الله أو قبيح . قلنا لا حقيقة لحسنه وقبحه عند الله إلا موافقته لبعض الطباع ومخالفته لبعضها وهو عند الله كما هو عند الناس فهو عند الله

حسن

حسن عند زيد قبيح عند عمرو إذ لا معنى لحسنه إلا موافقته طبع زيد ولا معنى لقبحه إلا مخالفته لطبع عمرو وكذلك تحريك الرغبة للفضائل والتفاوت فى العطاء هو حسن عند عمر رضى الله عنه موافق لرأيه وهو بعينه ليس موافقا لأبى بكر رضى الله عنه بل الحسن عنده أن يجعل الدنيا بلاغا ولا يلتفت اليها ، فهذه الحقيقة فى الظنون ينبغى أن تفهم حتى ينكشف الغطاء وانما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان كما ظن قوم ان الحسن والقبح وصف للذوات . فان قيل نحن لا ننكر أن مالم يرد فيه نطق ولا دليل قاطع فليس فيه حكم نازل موضوع لكن نعنى بالأشبه فيما هو قبلة للطالب الحكم الذى كان الله ينزله لو أنزله وربما كان الشارع يقوله لو روجع فى تلك المسئلة . قلنا هذا هو الحكم بالقوّة وما كان ينزل لو نزل انما يكون حكما لو نزل فقبل نزوله ليس حكما ، فقد ظهر أنه لا حكم ومن أخطأ لم يخطىء الحكم بل أخطأ ما كان لعله سيصير حكما لو جرى فى تقدير الله انزاله ولم يجر فى تقديره فلا معنى له ويلزم من هذا أن يجوز خطأ المجتهدين جميعاً فى تقديره واصابة المجتهدين جميعاً فانه ربما كان ينزل لو أنزل التخيير بين المذهبين وتصويب كل من قال فيه قولا كيفما قال أو ينزل تخطئة كل من قطع القول باثبات أو نفى حيث لم يتخير بين الحكمين فان هذه التجويزات لا تنحصر فربما يعلم الله صلاح العباد فى أن لا يضع فى الوقائع حكما بل يجعل حكمها تابعاً لظن المجتهدين فتعبدهم بما يظنون ويبطل مذهب من يقول فيها بحكم معين فيكون فى هذا تخطئة كل من أثبت من المجتهدين حكما معينا نفيا أو إثباتا. احتجوا بأن قالوا انما اضطرنا إلى هذا ضرورة الطلب فانه يستدعى مطلوبا فمن علم أن الجماد ليس بعالم ولا جاهل لا يتصور أن يطلب الظن أو العلم بجهله وعلمه ومن اعتقد أن العالم خال عن وصف القدم والحدوث هل يتصور أن يطلب ما يعتقد انتفاءه فاذا اعتقد الطالب أن قليل النبيذ ليس عند الله حراما ولا حلالا فكيف يجتهد فى طلب أحدهما قلنا فقد أخطأتم إذ ظننتم أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطابه فان الواقعة لا نص فيها ولا خطاب بل انما يطلب غلبة الظن وهو كمن كان على ساحل البحر وقيل له إن غلب على ظنك السلامة أبيح لك الركوب وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك وانما حكمه يترتب على ظنك ويتبع ظنك بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الاباحة والتحريم ﴿ فان قيل ﴾ هذا فى البحر معقول لأنه ينظر فى أمارات الهلاك والسلامة فذلك مطلوب به والاباحة والتحريم أمر وراءه وفى مسئلتنا لا مطلوب سوى الحكم (قلنا) من ههنا غلطتم فانه لا فرق بين الصورتين ونحن نكشف ذلك بالأمثلة فنقول لو قلنا للشارع ما حكم الله تعالى فى العطاء الواجب التسوية أو التفضيل فقال حكم الله على كل امام ظن أن الصلاح فى التسوية هو التسوية وحكمه على كل من ظن أن المصلحة فى التفضيل التفضيل ولا حكم عليهم قبل تحصيل الظن انما يتجدد حكمه بالظن وبعده كما يتجدد الحكم على راكب البحر بعد الظن ويتجدّد على قاضيين شهد عندهما فى واقعتين شخصان وجوب القبول ووجوب الرد عند ظن الصدق وظن الكذب فيجب على أحدهما التصديق وعلى الآخر التكذيب . وكذلك إذا قلنا ما حكمه فى قليل النبيذ فقال حكمه تحريم الشرب على من ظن انى حرمت قليل الخمر لأنه يدعوه إلى كثيره والتحليل لمن ظن انى حرمت الخمر لعينها لا لهذه العلة ولا حكم لله تعالى قبل هذا الظن . وكذلك إذا قلنا ما حكم الله فى قيمة العبد أتضرب على العاقلة أم على الجانى فقال حكم الله تعالى على من ظن أنه بالحرّ أشبه الضرب على العاقلة وعلى من ظن أنه بالبهيمة أشبه الضرب على الجانى . وكذلك نقول ما حكم الله فى المفاضلة فى بيع الجص والبطيخ فقال حكم الله على من ظن أنى حرمت ربا الفضل فى البر لأنه مطعوم تحريم البطيخ دون الجص وعلى من ظن أنى حرمته للكيل تحريم الجص دون البطيخ معنى فان قيل فما علة تحريم ربا البر عند الله أهى الطعم أم الكيل أم القوت فنقول كل واحد من الطعم والكيل لا يصلح أن يكون علة لذاتها بل كونها علة أنها علامة فمن ظن أن الكيل

علامة فهو علامة فى حقه دون من ظن أن علامته الطعم وليست العلة وصفا ذاتيا كالقدم والحدوث للعالم حتى يجب أن يكون فى علم الله على أحد الوصفين لامحالة بل هو أمر وضعى والوضع يختلف بالاضافة وقد وضعته كذلك فهذا لو صرح الشارع به فهو معقول وجانب الخصم لو صرح به كان محالا وهو أن يكون لله حكم ليس بخطاب ولا يتعلق بمخاطب ومكلف فإن هذا يضاد حدّ الحكم وحقيقته أو يقول تعلق لكن لاطريق له إلى معرفته فهو محال لما فيه من تكليف مالا يطاق أو يقول له طريق إلى معرفته وقد أمر به لكنه لا يعصى بتركه فهو أيضا يضاد حد الواجب ويضاد حدّ الاجماع المنعقد على أن المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده فكيف يجب عليه مع ذلك ضده وكيف يكون مأموراً باستقبال القبلة من غلب على ظنه أن القبلة فى جهة أخرى ، بل بالاجماع لو خالف اجتهاد نفسه واستقبل جهة أخرى فاتفق أن كان جهة القبلة عصى ولزمه القضاء ، فاستبان ان ذلك الاجتهاد الشرعى على الممكن دون المحال هذا حكم التأثيم والتصويب ونذكر بقية أحكام الاجتهاد فى صور مسائل

﴿ مسئلة ﴾ إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلا من موضع آخر وتحير فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون هذا بعجز المجتهد وإلا فليس فى أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح ، وأما المصوبة فاختلفوا فمنهم من قال يتوقف لأنه متعبد باتباع غالب الظن ولم يغلب عليه ظن شىء وهذا هو الأسلم الأسهل وقال القاضى يتخير لأنه تعارض عنده دليلان وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيهما شاء وهذا ربما يستنكر ويستبعد ويقال كيف يتخير فى حال واحدة بين الشىء وضده وليس هذا محالا لأن التخيير بين حكمين مما ورد الشرع به كالتخيير بين خصال الكفارة ولو صرح الشرع بالتخيير كان له ذلك فقد اضطررنا إلى التخيير لأن الحكم تارة يؤخذ من النص وتارة من المصلحة وتارة من الشبه وتارة من الاستصحاب . فان نظرنا إلى النص فيجوز أن يتعارض فى حقنا نصان ولا يتبين تاريخ أو يتعارض عمومان ولا يتبين ترجيح أو يتعارض استصحابان كما فى مسائل تقابل الأصلين أو يتعارض شبهان بأن تدور المسئلة بين أصلين ويكون شبهه هذا كشبهه ذاك أو يتعارض مصلحتان بحيث لاترجيح . فلو قلنا يتوقف فالى متى يتوقف وربما لايقبل الحكم التأخير ولانجد مأخذا آخر للحكم ولا نجد مفتياً آخر يترجح عنده أووجد من ترجح عنده بخيال هو فاسد عنده يعلم أنه لا يصلح للترجيح فكيف يرجح بما يعتقد أنه لا يصلح للترجيح بل لاسبيل إلا التخيير . كما لو اجتمع على العامى مفتيان استوى حالهما عنده فى العلم والورع ولم يجد ثالثا فلا طريق إلا التخيير وللفقهاء فى تعارض البينتين مذاهب فمنهم من قال نقسم المال بينهما ومعناه تصديق البينتين وتقدير أنه قام لكل واحد سبب كمال الملك لكن ضاق المحل عن الوفاء بهما ولا ترجيح فصار كما لو استحقاه بالشفعة إذ لكل واحد من الشفيعين سبب كامل فى استحقاق جميع الشقص المبيع لكن ضاق المحل فيوزع عليهما . وعلى الجملة الاحتمالات أربعة : إما العمل بالدليلين جميعاً أو إسقاطهما جميعا أو تعيين أحدهما بالتحكم أو التخيير ولا سبيل إلى الجمع عملا وإسقاطاً لأنه متناقض ولا سبيل إلى التوقف إلى غير نهاية فان فيه تعطيلا ولا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما فلا يبقى إلا الرابع وهو التخيير كما فى اجتماع المفتيين على العامى ﴿ فان قيل ﴾ كما استحالت الأقسام الثلاثة فالتخيير أيضا جمع بين النقيضين فهو محال ﴿ قلنا ﴾ المحال مالو صرح الشرع به لم يعقل ولو قال الشارع من دخل الكعبة فله أن يستقبل أى جدار أراد فيتخير بين أن يستقبل جداراً أو يستدبره كان معقولا لأنه كيفما فعل فهو مستقبل شيئا من الكعبة وكيفما تقلب فالها ينقلب . وكذلك إذا قال تعبدتكم باتباع الاستصحاب ثم تعارض استصحابان فكيفما تقلب فهو مستصحب كما إذا أعتق عن كفارته عبداً غائبا انقطع خبره فالأصل بقاء الحياة والأصل بقاء اشتغال الذمة فقد تعارضا ، وكذلك إذا علم المجتهد أن فى التسوية فى العطاء مصلحة وهى

الاحتراز عن وحشة الصدور بمقدار التفاوت الذى لا يتقدر إلا بنوع من الاجتهاد وفى التفاوت مصلحة تحريك رغبات الفضائل وهما مصلحتان ربما تساوتا عند الله تعالى أيضا فكيفما فعل فقد مال إلى مصلحة وكذلك قد تشبه المسئلة أصلين شبها متساويا وقد أمرنا باتباع الشبه فكيفما فعل فهو ممتثل ومثاله قوله عليه السلام فى زكاة الابل فى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فمن له من الابل مائتان فان أخرج الحقاق فقد عمل بقوله عليه السلام فى كل خمسين حقة وإن أخرج بنات لبون فقد عمل بقوله فى كل أربعين بنت لبون وليس أحد اللفظين بأولى من الآخر فيتخير فكذلك عند تعارض الاستصحاب والمصلحة والشبه ﴿فان قيل﴾ التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب والجمع بين أختين مملوكتين إما أن يحرم أو لا يحرم فان قلنا بهما جميعا فهو متناقض ﴿قلنا﴾ يحتمل أن يرجع عند تعارض الدليل الموجب والمسقط إلى الوجه الآخر وهو القول بالتساقط ويطلب الدليل من موضع آخر ويخص وجه التخيير بما لو ورد الشرع فيه بالتخيير لم يتناقض مما يضاهى مسئلة بنات اللبون والحقاق وكالاختلاف فى المحرم إذا جمع بين التحليلين الواجب عليه بدنة أوشاة إذ التخيير بينهما معقول فيحصل فى تعارض الدليلين ثلاثة أوجه : وجه فى التساقط ، ووجه فى التخيير ، ووجه فى التفصيل . وفصل بين ما يمكن التخيير فيه من الواجبات إذ يمكن التخيير فيها وبين ما يتعارض فيه الموجب والمبيح أو المحرم والمبيح فلا يمكن التخيير فيه فيرجع إلى التساقط ، وإن أردنا الاصرار على وجوب التخيير مطلقا فله وجه أيضا وهو أنا نقول إنما يناقض الوجوب جواز الترك مطلقا أما جوازه بشرط فلا بدليل أن الحج واجب على التراخى وإذا أخر ثم مات قبل الأداء لم يلق الله عاصيا عندنا إذا أخر مع العزم على الامتثال فجواز تركه بشرط العزم لا ينافى الوجوب بل المسافر مخير بين أن يصلى أربعا فرضا وبين أن يترك ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز أن يتركهما ولكن جاز تركهما بشرط أن يقصد الترخص ويقبل صدقة قد تصدق الله بها على عباده فهو كمن يستحق أربعة دراهم على غيره فقال له تصدقت عليك بدرهمين إن قبلت وإن لم تقبل وأتيت بالأربعة قبلت الأربعة عن الدين الواجب فان شاء قبل الصدقة وأتى بدرهمين وإن شاء أتى بالأربعة عن الواجب ولا يتناقض فكذلك فى مسئلتنا إذا اقتضى استصحاب شغل الذمة ايجاب عتق آخر بعد أن أعتق عبداً غائباً فلا يجوز له تركه إلا بشرط أن يقصد استصحاب الحياة ويعمل بموجبه فمن لم يخطر له الدليل المعارض أو خطر له ولم يقصد العمل وترك الواجب لم يجز وكذلك إذا سمع قوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين » حرم عليه الجمع بين المملوكتين وانما يجوز له إذا قصد العمل بموجب الدليل الثانى وهو قوله تعالى « أو ماملكت أيمانكم » كما قال عثمان أحلتهما آية وحرمتهما آية . وسئل ابن عمر عمن نذر صوم يوم من كل أسبوع فوافق يوم العيد فقال أمر الله بوفاء النذر ونهى النبى صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم العيد ولم يزد على هذا معناه أنه إذا لم يظهر ترجيح فيحرم صوم العيد بالنهى ويجوز أن يصوم بشرط أن يقصد العمل بموجب الدليل الثانى وهو الأمر بالوفاء وكان ذلك جوازاً بشرط فلا يتناقض الواجب . وأما إذا تعارض الموجب والمحرم فيتولد منه التخيير المطلق كالولى إذا لم يجد من اللبن إلا ما يسد رمق أحد رضيعيه ولو قسم عليهما أو منعهما لماتا ولو أطعم أحدهما مات الآخر فاذا أشرنا إلى رضيع معين كان إطعامه واجبا لأن فيه احياءه وحراما لأن فيه هلاك غيره فنقول هو مخير بين أن يطعم هذا فيهلك ذاك أو ذاك فيهلك هذا فلا سبيل إلا التخيير فاذاً مهما تعارض دليلان فى واجبين كالشاة والبدنة فى الجمع بين التحليلين تخير بينهما وان تعارض دليل الوجوب ودليل الاباحة تخير بشرط قصد العمل بموجب الدليل المبيح كما يتخير بين ترك الركعتين قصداً وبين اتمامهما لكن بشرط قصد الترخص . وان تعارض الموجب والمحرم حصل التخيير المطلق أيضا هذا طريق نصرة اختيار القاضى فى التخيير ﴿فان قيل﴾ تعارض دليلين من غير ترجيح محال وانما يخفى الترجيح على المجتهد ﴿قلنا﴾ وبم عرفتم استحالة ذلك فكما تعارض موجب بنات اللبون والحقاق فلم يستحل أن

يتعارض استصحابان وشبهان ومصلحتان و ينتفى الترجيح فى علم الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾ فامعنى قول الشافعى المسئلة على قولين ﴿ قلنا ﴾ هو التخيير فى بعض المواضع والتردد فى بعض المواضع كتردده فى أن البسملة هل هى آية فى أول كل سورة فان ذلك لايحتمل التخيير لأنه فى نفسه أمر حقيقى ليس باضافى فيكون الحق فيه واحداً ﴿ فان قيل ﴾ فمذهب التخيير يفضي إلى محال وهو أن يخير الحاكم المتخاصمين فى شفعة الجوار أو استغراق الجد للميراث أوالمقاسمة لأن حكم الله الخيرة ، وكذلك يخير المفتى العامى ، وكذلك يحكم لزيد بشفعة الجوار ولعمرو بنقيضه ويوم السبت باستغراق الجد للميراث ويوم الأحد بالمقاسمة بل تثبت الشفعة يوم الأحد وتسترد يوم الاثنين بالرأى الآخر ﴿ قلنا ﴾ لاتخيير للمتخاصمين بين النقيضين لأن الحاكم منصوب لفصل الخصومة عند التنازع فيلزمه أن يفصل الخصومة بأى رأى أراد كما لو تنازع الساعى والمالك فى بنات اللبون والحقاق وفى الشاة والدراهم فى الجبران فالحاكم يحكم بما أراد أما الرجوع فغير جائز لمصلحة الحكم أيضا فانه لو تغير اجتهاده عند كم تغير فتواه ولا ينقض الحكم السابق للمصلحة . أما قضاؤه يوم الأحد بخلاف قضائه يوم السبت وفى حق زيد بخلاف مافى حق عمرو فما قولكم فيه لو تغير اجتهاده أليس ذلك جائزاً فكذلك إذا اجتمع دليلان عليه عندنا كما فى الحقاق و بنات اللبون يجوز أن يشير بإشارات مختلفة فيأمر زيداً ببنات اللبون وعمراً بالحقاق وعلى الجملة يجوز أن يغاير أمر الحكم أمر الفتوى لمصلحة الحكم كما لو تغير الاجتهاد فانه لاينقض الحكم الماضى ويحكم فى المستقبل بالاجتهاد الثانى وكذلك المجتهد فى القبلة إذا تعارض عنده دليلان فى جهتين والصلاة لاتقبل التأخير ولا مجتهد يقلد فهل له سبيل الاأن يتخير إحدى الجهتين فيصلى الى أى الجهتين شاء ولا يجوز له أن يعدل إلى الجهتين الباقيتين اللتين دل اجتهاده على أن القبلة ليست فيهما فهذه أمور لو وقع التصريح بها من الشارع كان مقبولا ومعقولا وإليه الاشارة بقول على وعثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين المملوكتين أحلتها آية وحرمتها آية .

(مسئلة فى نقض الاجتهاد) المجتهد إذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجزله امساكها على خلاف اجتهاده ولوحكم بصحة النكاح حاكم بعد أن خالع الزوج ثلاثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح لمصلحة الحكم فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضا ولتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها أما اذا نكح المقلد بفتوى مفت وأمسك زوجته بعد دور الطلاق وقد تجز الطلاق بعد الدور ثم تغير اجتهاد المفتى فهل على المقلد تسريح زوجته هذا ربما يتردد فيه والصحيح أنه يجب تسريحها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة فى أثناء الصلاة فانه يتحول الى الجهة الأخرى كما لو تغير اجتهاده فى نفسه وانما حكم الحاكم هو الذى لاينقض ولكن بشرط أن لايخالف نصا ولا دليلا قاطعاً فان أخطأ النص نقضنا حكمه وكذلك إذا تنبهنا لأمر معقول فى تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه فينقض الحكم (فان قيل) قد ذكرتم أن مخالف النص مصيب إذا لم يقصر لأن ذلك حكم الله تعالى عليه بحسب حاله فلم ينقض حكمه قلنا نعم هو مصيب بشرط دوام الجهل كمن ظن أنه متطهر فحكم الله عليه وجوب الصلاة ولو علم أنه محدث فحكم الله عليه تحريم الصلاة مع الحدث لكن عند الجهل الصلاة واجبة عليه وجوبا حاصلا ناجزاً وهى حرام عليه بالقوة أى هى بصدد أن تصير حراما لو علم أنه محدث فمهما علم لزمه تدارك مامضى وكان ذلك صلاة بشرط دوام الجهل ، وكذلك مهما بلغ المجتهد النص نقض حكمه الواقع فكذلك الحاكم الآخر العالم بالنص ينقض حكمه . وعند هذا ننبه على دقيقة وهى أنا ذكرنا أن اختلاف حال المكلف فى الظن والعلم كاختلاف حاله فى السفر والاقامة والطهر والحيض فيجوز أن يكون ذلك سببا لاختلاف الحكم

لكن بينهما فرق وهو أن من سقط عنه وجوب لسفره أو عجزه فلا يجب إزالة سفره وعجزه ليتحقق الوجوب ومن سقط عنه لجهله وجب ازالة جهله فان التعليم وتبليغ حكم الشرع و تعريف أسبابه واجب وكذلك نقول من صلى وعلى ثوبه نجاسة لا يعرفها تصح صلاته ولا يقضيها على قول فمن رأى في ثوبه تلك النجاسة يلزمه تعريفه ولو تيمم ليصلى وقدر غيره على أن يزيل عجزه بحمل ماء اليه لم يلزمه ففى هذه الدقيقة يختلف حكم العلم والجهل وحكم سائر الأوصاف فان قيل فلو خالف الحاكم قياسا جليا هل ينقض حكمه (قلنا) قال الفقهاء ينقض فان أرادوا به ماهو فى معنى الأصل مما يقطع به فهو صحيح وان أرادوا به قياسا مظنونا مع كونه جليا فلا وجه له اذلا فرق بين ظن وظن فاذا انتفى القاطع فالظن يختلف بالاضافة وما يختلف بالاضافة فلا سبيل إلى تتبعه (فان قيل) فمن حكم على خلاف خبر الواحد أو بمجرد صيغة الأمر أو حكم فى الفساد بمجرد النهى فهل ينقض حكمه وقد قطعتم بصحة خبر الواحد وأن صيغة الأمر لا تدل على الوجوب والنهى لا يدل بمجرده على الفساد (قلنا) مهما كانت المسئلة ظنية فلا ينقض الحكم لأنا لا ندرى أنه حكم لرده خبر الواحد أو انه حكم بمجرد صيغة الأمر بل لعله كان حكم لدليل آخر ظهر له فان علمنا أنه حكم لذلك لا لغيره وكانت المسئلة مع ذلك ظنية اجتهادية فلا ينبغى أن ينقض لأنه ليس لله فى المسئلة الظنية حكم معين وقد حكم بما هو حكم الله تعالى على بعض المجتهدين فان أخطأ فى الطريق فليس مخطئاً فى نفس الحكم بل حكم فى محل الاجتهاد . وعلى الجملة الحكم فى مسئلة فيها خبر واحد على خلاف الخبر ليس حكما برد الخبر مطلقا وإنما المقطوع به كون الخبر حجة على الجملة .
أما آحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم (فان قيل) فان حكم بخلاف اجتهاده لكن وافق مجتهداً آخر وقلده فهل ينقض حكمه ولو حكم حاكم مقلد بخلاف مذهب امامه فهل ينقض (قلنا) هذا فى حق المجتهد لا يعرف يقينا بل يحتمل تغير اجتهاده . وأما المقلد فلا يصح حكمه عند الشافعى ونحن وان حكمنا بتنفيذ حكم المقلدين فى زماننا لضرورة الوقت فان قضينا بأنه لا يجوز للمقلد أن يتبع أى مفت شاء بل عليه اتباع امامه الذى هو أحق بالصواب فى ظنه فينبغى أن ينقض حكمه ولو جوزنا ذلك فاذا وافق مذهب ذى مذهب فقد وقع الحكم فى محل الاجتهاد فلا ينقض وهذه مسائل فقهية أعنى نقض الحكم فى هذه الصور وليست من الاصول فى شىء والله أعلم .

مسئلة في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه

وقد اتفقوا على أنه اذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه أما اذا لم يجتهد بعد ولم ينظر فان كان عاجزا عن الاجتهاد كالعامى فله التقليد وهذا ليس مجتهدا لكن ربما يكون متمكنا من الاجتهاد فى بعض الأمور وعاجزاً عن البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كعلم النحو مثلا فى مسئلة نحوية وعلم صفات الرجال وأحوالهم فى مسئلة خبرية وقع النظر فيها فى صحة الاسناد فهذا من حيث حصل بعض العلوم واستقل بها لا يشبه العامى ومن حيث انه لم يحصل هذا العلم فهو كالعامى فيلحق بالعامى أو بالعالم فيه نظر والأشبه أنه كالعامى وإنما المجتهد هو الذى صارت العلوم عنده بالقوة القريبة أما اذا احتاج الى تعب كثير فى التعلم بعد فهو فى ذلك الفن عاجز وكما يمكنه تحصيله فالعامى أيضا يمكنه التعلم ولا يلزمه بل يجوز له ترك الاجتهاد . وعلى الجملة بين درجة المبتدى فى العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين وللنظر فيها مجال ، وإنما كلامنا الآن فى المجتهد لو بحث عن مسئلة ونظر فى الأدلة لاستقل بها ولا يفتقر الى تعلم علم من غيره فهذا هو المجتهد ، فهل يجب عليه الاجتهاد أم يجوز له أن يقلد غيره هذا مما اختلفوا فيه : فذهب قوم الى أن الاجماع قد حصل على أن من وراء الصحابة لا يجوز تقليدهم . وقال قوم من وراء الصحابة والتابعين وكيف يصح دعوى الاجماع وممن قال بتقليد العالم أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثورى وقال

محمد بن الحسن يقلد العالم الأعلم ولا يقلد من هو دونه أو مثله . وذهب الأكثرون من أهل العراق إلى جواز تقليد العالم العالم فيما يفتى وفيما يخصه . وقال قوم يجوز فيما يخصه دون مايفتى وخصص قوم من جملة مايخصه مايفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد واختار القاضى منع تقليد العالم للصحابة ولمن بعدهم وهو الأظهر عندنا والمسئلة ظنية اجتهادية والذى يدل عليه أن تقليد من لاتثبت عصمته ولايعلم بالحقيقة اصابته بل يجوز خطؤه وتلبيسه حكم شرعى لايثبت إلا بنص أو قياس على منصوص ولانص ولامنصوص إلا العامى والمجتهد إذ للمجتهد أن يأخذ بنظر نفسه وإن لم يتحقق وللعامى أن يأخذ بقوله . أما المجتهد إنما يجوز له الحكم بظنه لعجزه عن العلم فالضرورة دعت اليه فى كل مسئلة ليس فيها دليل قاطع . أما العامى فانما جوز له تقليد غيره للعجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه والمجتهد غير عاجز فلا يكون فى معنى العاجز فينبغى أن يطلب الحق بنفسه فانه يجوز الخطأ على العالم بوضع الاجتهاد فى غير محله والمبادرة قبل استتمام الاجتهاد والغفلة عن دليل قاطع وهو قادر على معرفة جميع ذلك ليتوصل فى بعضها إلى اليقين وفى بعضها إلى الظن فكيف يبقى الأمر على عماية كالعميان وهو بصير بنفسه ﴿ فان قيل ﴾ وهو ليس يقدر إلا على تحصيل ظن وظن غيره كظنه لا سيما عندكم وقد صوبتم كل مجتهد ﴿ قلنا ﴾ مع هذا إذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظن غيره فكان ظنه أصلا وظن غيره بدلا يدل عليه أنه لم يجز العدول اليه مع وجود المبدل فلا يجوز مع القدرة على المبدل كما فى سائر الابدال والمبدلات إلا أن يرد نص بالتخيير فترتفع البدلية أو يرد نص بأنه بدل عند الوجود لا عند العدم كبنت مخاض وابن لبون فى خمس وعشرين من الابل فان وجوب بنت مخاض يمنع من قبول ابن لبون والقدرة على شرائه لا تمنع منه ﴿ فان قيل ﴾ حصرتم طريق معرفة الحق فى الالحاق ثم قطعتم طريق الالحاق ولا نسلم أن مأخذه الالحاق بل عمومات تشمل العامى والعالم كقوله تعالى « فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » وما أراد من لا تعلم شيئاً أصلا فان ذلك مجنون أو صبي بل من لا يعلم تلك المسئلة وكذلك قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وهم العلماء ﴿ قلنا ﴾ أما قوله تعالى « فاسئلوا أهل الذكر » فانه لا حجة فيه من وجهين : أحدهما أن المراد به أمر العوام بسؤال العلماء، إذ ينبغى أن يتميز السائل عن المسؤل فمن هو من أهل العلم مسئول وليس بسائل ولا يخرج عن كونه من أهل العلم بأن لا تكون المسئلة حاضرة فى ذهنه إذ هو متمكن من معرفتها من غير أن يتعلم من غيره . الثانى أن معناه سلوا لتعلموا أى سلوا عن الدليل لتحصيل العلم كما يقال كل لتشبع واشرب لتروى . وأما أولى الأمر فانما أراد بهم الولاة إذ أوجب طاعتهم كطاعة الله ورسوله ولا يجب على المجتهد اتباع المجتهد . فان كان المراد بأولى الأمر الولاة فالطاعة على الرعية وإن كان هم العلماء فالطاعة على العوام ولانفهم غير ذلك، ثم نقول يعارض هذه العمومات عمومات أقوى منها يمكن التمسك بها ابتداء فى المسئلة كقوله تعالى « فاعتبروا ياأولى الأبصار » وقوله تعالى « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقوله « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » وقوله « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » وقوله « فان تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول » فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطابا مع العوام فلم يبق مخاطب إلا العلماء، والمقلد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط، وكذلك قوله تعالى « اتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب فقط لكن دل الكتاب على اتباع السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس وصار جميع ذلك منزلا فهو المتبع دون أقوال العباد فهذه ظواهر قوية والمسئلة ظنية يقوى فيها التمسك بأمثالها ويعتضد ذلك بفعل الصحابة فانهم تشاوروا فى ميراث الجد والعول والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد منهم بظن نفسه ولم يقلد غيره ﴿ فان قيل ﴾ لم ينقل عن طلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وهم أهل

الشورى نظر فى الأحكام مع ظهور الخلاف والأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم ﴿ قلنا ﴾ كانوا لا يفتون اكتفاء بمن عداهم فى الفتوى . أما عملهم فى حق أنفسهم لم يكن إلا بما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم والكتاب وعرفوه فان وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم لتعرّف الدليل لا للتقليد ﴿ فان قيل ﴾ فما تقولون فى تقليد الأعلم ﴿ قلنا ﴾ الواجب أن ينظر أولا فان غلب على ظنه ماوافق الأعلم فذاك وإن غلب على ظنه خلافه فما ينفع كونه أعلم وقد صار رأيه مزيفا عنده والخطأ جائز على الأعلم وظنه أقوى فى نفسه من ظن غيره وله أن يأخذ بظن نفسه وفاقا ولم يلزمه تقليده لكونه أعلم فينبغى أن لا يجوز تقليده . ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على تسويغ الخلاف لابن عباس وابن عمرو ابن الزبير وزيد بن ثابت وأبى سلمة بن عبد الرحمن وغيرهم من أحداث الصحابة لأكابر الصحابة ولأبى بكر وعمر رضى الله عن جميعهم ﴿ فان قيل ﴾ فهل من فرق بين ما يخصه وبين ما يفتى به ﴿ قلنا ﴾ يجوز له أن ينقل للستفتى مذهب الشافعى وأبى حنيفة لكن لا يفتى من يستفتيه بتقليد غيره إذ لو جاز ذلك لجاز الفتوى للعوام وأما ما يخصه إذا ضاق الوقت وكان فى البحث تفويت فهذا هل يلحقه بالعاجز فى جواز التقليد فيه نظر فقهى ذكرناه فى مسئلة العدول إلى التيمم عند ضيق الوقت وتناوب جماعة على بئر ماء فهذه مسئلة محتملة والله أعلم .

الفن الثانى من هذا القطب فى التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه وفيه أربع مسائل

﴿ مسئلة ﴾ التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا فى الأصول ولا فى الفروع . وذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد وان ذلك هو الواجب وأن النظر والبحث حرام ويدل على بطلان مذهبهم مسالك ﴿ الأول ﴾ هو أن صدق المقلد لا يعلم ضرورة فلا بد من دليل ودليل الصدق المعجزة فيعلم صدق الرسول عليه السلام بمعجزته وصدق كلام الله باخبار الرسول عن صدقه وصدق أهل الاجماع باخبار الرسول عن عصمتهم ويجب على القاضى الحكم بقول العدول لا بمعنى اعتقاد صدقهم لكن من حيث دل السمع على تعبد القضاة باتباع غلبة الظن صدق الشاهد أم كذب ويجب على العامى اتباع المفتى ، إذ دل الاجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك كذب المفتى أم صدق أخطأ أم أصاب فنقول قول المفتى والشاهد لزم بحجة الاجماع فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليداً فانا نعنى بالتقليد قبول قول بلا حجة فحيث لم تقم حجة ولم يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل فالاتباع فيه اعتماد على الجهل ﴿ المسلك الثانى ﴾ أن نقول أتحيلون الخطأ على مقلدكم أم تجوزونه فان جوزتموه فانكم شاكون فى صحة مذهبكم وان أحلتموه فبم عرفتم استحالته بضرورة أم بنظر أو تقليد أو ضرورة ولا دليل ، فان قلدتموه فى قوله ان مذهبه حق فبم عرفتم صدقه فى تصديق نفسه وإن قلدتم فيه غيره فبم عرفتم صدق المقلد الآخر ، وإن عولتم على سكون النفس إلى قوله فبم تفرقون بين سكون نفوسكم وسكون نفوس النصارى واليهود ، وبم تفرقون بين قول مقلدكم إنى صادق محق وبين قول مخالفكم ؟ ويقال لهم أيضا فى إيجاب التقليد هل تعلمون وجوب التقليد أم لا فان لم تعلموه فلم قلدتم وإن علمتم فبضرورة أم بنظر أو تقليد ؟ ويعود عليهم السؤال فى التقليد ولا سبيل لهم إلى النظر والدليل فلا يبقى إلا إيجاب التقليد بالتحكم ﴿ فان قيل ﴾ عرفنا صحته بأنه مذهب للأكثرين فهو أولى بالاتباع ﴿ قلنا ﴾ وبم أنكرتم على من يقول الحق دقيق غامض لا يدركه إلا الأقلون ويعجز عنه الأكثرون لأنه يحتاج إلى شروط كثيرة من الممارسة والتفرغ للنظر ونفاذ القريحة والخلو عن الشواغل ويدل عليه أنه عليه السلام كان محقاً فى ابتداء أمره وهو فى شرذمة يسيرة على خلاف الأكثرين وقد قال تعالى « وان تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » كيف وعدد الكفار فى زماننا أكثر ثم يلزمكم أن تتوقفوا حتى تدوروا فى جميع العالم وتعدوا جميع المخالفين فان ساووهم

توقفوا وان غلبوا رجعوا كيف وهو على خلاف نص القرآن قال الله تعالى « وقليل من عبادى الشكور » ولكن أكثرهم لا يعلمون وأكثرهم للحق كارهون ﴿ فان قيل ﴾ فقد قال عليه السلام « عليكم بالسواد الأعظم ، ومن سرّه أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ، والشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » ﴿ قلنا ﴾ أولا بم عرفتم صحة هذه الأخبار وليست متواترة فان كان عن تقليد فبم تتميزون عن مقلد اعتقد فسادها ، ثم لو صح فتتبع السواد الأعظم ليس بمقلد بل علم بقول الرسول وجوب اتباعه وذلك قبول قول بحجة وليس بتقليد . ثم المراد بهذه الأخبار ذكرناه فى كتاب الاجماع وأنه الخروج عن موافقة الامام أو موافقة الاجماع ولهم شبه : الشبهة الأولى قولهم إن الناظر متورط فى شبهات وقد كثر ضلال الناظرين فترك الخطر وطلب السلامة أولى قلنا وقد كثر ضلال المقلدين من اليهود والنصارى فبم تفرقون بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار حيث قالوا «إنا وجدنا أباءنا على أمة » ثم نقول إذا وجبت المعرفة كان التقليد جهلا وضلالا فكأنكم حملتم هذا خوفا من الوقوع فى الشبهة كمن يقتل نفسه عطشا وجوعا خيفة من أن يغص بلقمة أو يشرق بشربة لو أكل وشرب ، وكالمريض يترك العلاج رأسا خوفا من أن يخطىء فى العلاج وكمن يترك التجارة والحراثة خوفا من نزول صاعقة فيختار الفقر خوفا من الفقر . الشبهة الثانية تمسكهم بقوله تعالى «ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا» وأنه نهى عن الجدال فى القدر والنظر يفتح باب الجدال (قلنا) نهى عن الجدال بالباطل كما قال تعالى«وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » بدليل قوله تعالى « وجادلهم بالتي هى أحسن » فأما القدر فنهاهم عن الجدال فيه اما لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص فمنعهم عن المماراة فى النص أو كان فى بدء الاسلام فاحترز عن أن يسمعه المخالف فيقول هؤلاء بعد لم تستقر قدمهم فى الدين أو لأنهم كانوا مدفوعين إلى الجهاد الذى هو أهم عندهم . ثم انا نعارضهم بقوله تعالى . « ولا تقف ما ليس لك به علم » « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » « وما شهدنا إلا بما علمنا » « قل هاتوا برهانكم » هذا كله نهي عن التقليد وأمر بالعلم ولذلك عظم شأن العلماء ، وقال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » وقال عليه السلام يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين ، ولا يحصل هذا بالتقليد بل بالعلم ، وقال ابن مسعود « لا تكونن إمعة . قيل وما إمعة ؟ قال أن يقول الرجل أنا مع الناس : إن ضلوا ضللت ، وإن اهتدوا اهتديت ألا لا يوطنن أحدكم نفسه أن يكفر إن كفر الناس » ﴿ مسئلة ﴾ العامى يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء ، وقال قوم من القدرية يلزمهم النظر فى الدليل واتباع الامام المعصوم ، وهذا باطل بمسلكين أحدهما إجماع الصحابة فانهم كانوا يفتون العوامّ ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم ﴿ فان قال قائل ﴾ من الأمامية كان الواجب عليهم اتباع علىّ لعصمته وكان علىّ لا ينكر عليهم تقية وخوفا من الفتنة ﴿ قلنا ﴾ هذا كلام جاهل سد على نفسه باب الاعتماد على قول على وغيره من الأئمة فى حال ولايته إلى آخر عمره لأنه لم يزل فى اضطراب من أمره فلعل جميع ماقاله خالف فيه الحق خوفا وتقية . المسلك الثانى أن الاجماع منعقد على أن العامى مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدى إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدى إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش ويؤدى إلى اندراس العلم بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء (فان قيل) فقد أبطلتم التقليد وهذا عين التقليد قلنا التقليد قبول قول بلا حجة وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتى بدليل الاجماع كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود ووجب علينا قبول خبر الواحد وذلك عند ظن الصدق والظن معلوم ووجوب الحكم عند الظن معلوم بدليل سمعى قاطع فهذا الحكم قاطع والتقليد جهل ﴿ فان قيل ﴾ فقد رفعتم التقليد من الدين وقد قال الشافعى رحمه

لله ولا يحل تقليد أحد سوى النبي عليه السلام فقد أثبت تقليداً (قلنا) قد صرح بابطال التقليد رأسا إلا ما استثنى فظهر انه لم يجعل الاستفتاء وقبول خبر الواحد وشهادة العدول تقليد . نعم يجوز تسمية قبول قول الرسول تقليداً توسعاً واستثناؤه من غير جنسه ووجه التجوز أن قبول قوله و إن كان لحجة دلت على صدقه جملة فلا تطلب منه حجة على غير تلك المسئلة فكأنه تصديق بغير حجة خاصة ويجوز أن يسمى ذلك تقليداً مجازاً (مسئلة) لا يستفتى العامى إلا من عرفه بالعلم والعدالة أما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقا وإن سأل من لا يعرف جهله فقد قال قوم يجوز وليس عليه البحث وهذا فاسد لأن كل من وجب عليه قبول قول غيره فيلزمه معرفة حاله فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر فى معجزته فلا يؤمن بكل مجهول يدعى أنه رسول الله ووجب على الحاكم معرفة حال الشاهد فى العدالة وعلى المفتى معرفة حال الراوى وعلى الرعية معرفة حال الامام والحاكم . وعلى الجملة كيف يسئل من يتصور أن يكون أجهل من السائل ؟ (فان قيل) إذا لم يعرف عدالة المفتى هل يلزمه البحث ؟ إن قلتم يلزمه البحث فقد خالفتم العادة لأن من دخل بلدة فيسأل عالم البلدة ولا يطلب حجة على عدالته ، وإن جوزتم مع الجهل فكذلك فى العلم (قلنا) من عرفه بالفسق فلا يسأله ومن عرفه بالعدالة فيسأله ومن لم يعرف حاله فيحتمل أن يقال لايهجم بل يسأل عن عدالته أولا فانه لا يأمن كذبه وتلبيسه ، ويحتمل أن يقال ظاهر حال العالم العدالة لاسيما إذا اشتهر بالفتوى ولا يمكن أن يقال ظاهر حال الخلق العلم ونيل درجة الفتوى والجهل أغلب على الخلق فالناس كلهم عوام إلا الأفراد بل العلماء كلهم عدول إلا الآحاد (فان قيل) فان وجب السؤال لمعرفة عدالته أو علمه فيفتقر إلى التواتر أم لا يفتقر إليه (قيل) يحتمل أن يقال ذلك فان ذلك ممكن ويحتمل أن يقال يكفى غالب الظن الحاصل بقول عدل أو عدلين وقد جوز قوم العمل باجماع نقله العدل الواحد وهذا يقرب منه من وجه (مسئلة) إذا لم يكن فى البلدة الا مفت واحد وجب على العامى مراجعته وإن كانوا جماعة فله أن يسأل من شاء ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما فعل فى زمان الصحابة إذ سأل العوام الفاضل والمفضول ولم يحجر على الخلق فى سؤال غير أبى بكر وعمر وغير الخلفاء ، وقال قوم تجب مراجعة الأفضل فان استووا تخير بينهم وهذا يخالف إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى بل لاتجب إلا مراجعة من عرفه بالعلم والعدالة وقد عرف كلهم بذلك . نعم إذا اختلف عليه مفتيان فى حكم فان تساويا راجعهما مرة أخرى وقال تناقض فتواكما وتساويتما عندى فما الذى يلزمنى فان خيراه تخير وإن اتفقا على الأمر بالاحتياط أو الميل إلى جانب معين فعل وان أصرا على الخلاف لم يبق الا التخيير فانه لاسبيل الى تعطيل الحكم وليس أحدهما بأولى من الآخر والأئمة كالنجوم فبأيهم اقتدى اهتدى أما اذا كان أحدهما أفضل وأعلم فى اعتقاده اختار القاضى أنه يتخير أيضا لان المفضول أيضا من أهل الاجتهاد لو انفرد فكذلك اذا كان معه غيره فزيادة الفضل لاتؤثر ، والأولى عندى أنه يلزمه اتباع الأفضل فمن اعتقد أن الشافعى رحمه الله أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يؤخذ بمذهب مخالفه بالتشهى وليس للعامى أن ينتقى من المذاهب فى كل مسئلة أطيبها عنده فيتوسع بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتى فانه يتبع ظنه فى الترجيح فكذلك ههنا وان صوبنا كل مجتهد ولكن الخطأ ممكن بالغفلة عن دليل قاطع وبالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع والغلط على الأعلم أبعد لامحالة ، وهذا التحقيق وهو أنا نعتقد أن لله تعالى سراً فى رد العباد الى ظنونهم حتى لايكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال البهائم من غير أن يزمهم لجام التكليف فيردهم من جانب الى جانب فيتذكرون العبودية و نفاذ حكم الله تعالى فيهم فى كل حركة وسكون يمنعهم من جانب الى جانب فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخييرهم واهمالهم كالبهائم والصبيان . أما اذا عجزنا عند تعارض مفتيين وتساويهما أو عند تعارض دليلين فذلك ضرورة .

والدليل عليه أنه اذا كان يمكن أن يقال كل مسئلة ليس لله تعالى فيها حكم معين أو يصوب فيها كل مجتهد فلا يجب على المجتهد فيها النظر بل يتخير فيفعل ماشاء اذ مامن جانب الا ويجوز أن يغلب على ظن مجتهد والاجماع منعقد على أنه يلزمه أولا تحصيل الظن ثم يتبع ماظنه ، فكذلك ظن العامى ينبغى أن يؤثر ﴿فان قيل﴾ المجتهد لا يجوز له أن يتبع ظنه قبل أن يتعلم طرق الاستدلال والعامى يحكم بالوهم ويغتر بالظواهر وربما يقدم المفضول على الفاضل فان جاز أن يحكم بغير بصيرة فلينظر فى نفس المسئلة وليحكم بما يظنه فلمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها من شأن العوام ، وهذا سؤال واقع ولكنا نقول من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعديا مقصراً ضامنا ولو راجع طبيبا لم يكن مقصراً ، فان كان فى البلد طبيبان فاختلفا فى الدواء فخالف الأفضل عد مقصراً ويعلم فضل الطبيبين بتواتر الاخبار وباذعان المفضول له وبتقديمه بأمارات تفيد غلبة الظن ، فكذلك فى حق العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم والعامى أهل له فلا ينبغى أن يخالف الظن بالتشهي . فهذا هو الأصح عندنا والأليق بالمعنى الكلى فى ضبط الخلق وبلجام التقوى والتكليف والله أعلم .

الفن الثالث من القطب الرابع فى الترجيح وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الادلة

ويشتمل هـــــذا الفن على مقدمات ثلاث ، وبابين

أما المقدمة الأولى ففى بيان ترتيب الادلة

فنقول : يجب على المجتهد فى كل مسئلة أن يرد نظره إلى النفى الأصلى قبل ورود الشرع ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة فينظر أول شيء فى الاجماع فان وجد فى المسئلة إجماعا ترك النظر فى الكتاب والسنة فانهما يقبلان النسخ والاجماع لايقبله ، فالاجماع على خلاف مافى الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ ثم ينظر فى الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة لأن كل واحد يفيد العلم القاطع ولا يتصور التعارض فى القطعيات السمعية الا بأن يكون أحدهما ناسخا فما وجد فيه نص كتاب أو سنة متواترة أخذ به . وينظر بعد ذلك إلى عمومات الكتاب وظواهره ، ثم ينظر فى مخصصات العموم من أخبار الآحاد ومن الأقيسة ، فان عارض قياس عموما أو خبر واحد عموما فقد ذكرنا مايجب تقديمه منها ، فان لم يجد لفظا نصا ولا ظاهراً نظر الى قياس النصوص ، فان تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح كما سنذكره فان تساويا عنده توقف على رأى وتخير على رأى آخر كما سبق .

المقدمة الثانية فى حقيقة التعارض ومحله

اعلم أن الترجيح إنما يجرى بين ظنين لأن الظنون تتفاوت فى القوة ولا يتصور ذلك فى معلومين ؛ إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولا وأشد استغناء عن التأمل بل بعضها يستغنى عن أصل التأمل وهو البديهى وبعضها غير بديهى يحتاج إلى تأمل لكنه بعد الحصول محقق يقينى لا يتفاوت فى كونه محققاً فلا ترجيح لعلم على علم . ولذلك قلنا إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ ولا بد أن يكون أحدهما ناسخاً ، وإن كانا من أخبار الآحاد وعرفنا التاريخ أيضاً حكمنا بالمتأخر وإن لم نعرف فصدق الراوى مظنون فنقدم الأقوى فى

نفوسنا . وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصين قاطعين فكذلك فى علتين قاطعتين فلا يجوز أن ينصب الله علة قاطعة للتحريم فى موضع وعلة قاطعة للتحليل فى موضع وتدور بينهما مسئلة توجد فيها العلتان ونتعبد بالقياس لأنه يؤدى إلى أن يجتمع قاطع على التحريم وقاطع على التحليل فى فرع واحد فى حق مجتهد واحد وهو محال لا كالعلل المظنونة لأن الظنون تختلف بالاضافات فلا تجتمع فى حق مجتهد واحد فان تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأى كما لو تعارض قاطعان ومن أمر بالتخيير أجاب بأنه لا يجوز أن يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخيير لأن اللفظ لا يحتمل التخيير فكذلك التعبد بالقياس مع التصريح بالتعليل تصريح بالنفى والاثبات لا يحتمل التخيير من حيث اللفظ فيكون متناقضاً أما الدليل الذى دل على تعبد المجتهد باتباع الظن فيصلح لأن ينزل على اتباع أغلب الظنين وعند التعارض على التخيير بينهما فانه أمر باتباع المصلحة وبالتشبيه وبالاستصحاب فاذا تعارضا فكيفما فعل فهو مستصحب ومشبه ومتبع للمصلحة . أما القواعد فمتضادة ومتناقضة لا بد من أن تكون ناسخاً أو منسوخا فلا تقبل الجمع نعم لو أشكل التاريخ وعجزنا عن طلب دليل آخر فلا بد أن يتخير إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر مع تضادهما ﴿ فان قيل ﴾ فهل يجوز أن يجتمع علم وظن ؟ ﴿ قلنا ﴾ لا ، فان الظن لو خالف العلم فهو محال لأن ما علم كيف يظن خلافه وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم وإن وافقه فان أثر الظن يمحى بالكلية بالعلم فلا يؤثر معه

المقدمة الثالثة فى دليل وجوب الترجيح

فان قال قائل لم رجحتم أحد الظنين وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه ؟ وهلا قضيتم بالتخيير أو التوقف ؟ ﴿ قلنا ﴾ كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين الظنين وإن تفاوتا لكن الاجماع قد دل على خلافه على ما علم من السلف فى تقديم بعض الأخبار على بعض لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم فلذلك قدموا خبر أزواجه عليه السلام على غيرهن من النساء وقدموا خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين على خبر من روى لا ماء إلا من الماء وخبر من روت من أزواجه أنه كان يصبح جنبا على ما روى أبو هريرة عن الفضل بن عباس أن من أصبح جنبا فلا صوم له وكما قوى على خبر أبى بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوى أبو بكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة وقوى عمر خبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان بموافقة أبى سعيد الخدرى فى الرواية إلى غير ذلك مما يكثر تتبعه ، وكذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه بالاجماع فقد فهم من أهل الاجماع أنهم تعبدوا بما هو عادة للناس فى حراثتهم وتجارتهم وسلوكهم الطرق المخوفة فانهم عند تعارض الأسباب المخوفة يرجحون ويميلون إلى الأقوى (فان قيل) فلم لم ترجحوا فى الشهادة بالكثرة وقوة غلبة الظن بل يقضى بالتعارض عند تناقض البينتين (قلنا) لأن أهل الاجماع لم يرجحوا فى الشهادة وقد رجحوا فى الرواية وسببه أن باب الشهادة مبنى على التعبد حتى لو أتى عشرة بلفظ الاخبار دون الشهادة لم تقبل ولا تقبل شهادة مائة امرأة ولا مائة عبد على باقة بقل هذه هى المقدمات .

الباب الأول فيما ترجح به الأخبار

إعلم أن التعارض هو التناقض فان كان فى خبرين فأحدهما كذب والكذب محال على الله ورسوله وإن كان فى حكمين من أمر ونهى وحظر وإباحة فالجمع تكليف محال ، فاما أن يكون أحدهما كذبا أو يكون متأخرا ناسخا أو أمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين كما إذا قال الصلاة واجبة على أمتى الصلاة غير واجبة على أمتى فنقول

أراد بالأول المكلفين وأراد بالثانى الصبيان والمجانين أو فى حالتى العجز والقدرة أو فى زمن دون زمن وإن عجزنا عن الجمع وعن معرفة المتقدم والمتأخر رجحنا وأخذنا بالأقوى وتقوّى الخبر فى نفوسنا بصدق الراوى وصحته وتضعيف الخبر فى نفوسنا اما باضطراب فى متنه أو بضعف فى سنده أو بأمر خارج من السند والمتن . أما ما يتعلق بالسند والمتن فسبعة عشر : الأول سلامة متن أحد الخبرين عن الاختلاف والاضطراب دون الآخر فسلامته مرجحة فان مالا يضطرب فهو بقول الرسول أشبه فان انضاف إلى اضطراب اللفظ اضطراب المعنى كان أبعد عن أن يكون قول الرسول فيدل على الضعف وتساهل الراوى فى الرواية ﴿ فان قيل ﴾ فيجب أن تكون رواية الزيادة فى متن الحديث اضطرابا يوجب اطراحه ﴿ قلنا ﴾ لا يجب لأنه فى معنى خبرين منفصلين إلا أن يعرف محدث بكثرة الانفراد بالرواية عن الحفاظ فيجوز أن يقدم خبر غيره على خبره . الثانى اضطراب السند بأن يكون فى أحدهما ذكر رجال تلتبس أسماؤهم ونعوتهم وصفاتهم باسماء قوم ضعفاء وصفاتهم بحيث يعسر التمييز . الثالث أن يروى أحدهما فى تضاعيف قصة مشهورة متداولة بين أهل النقل ومعارضة قد انفرد به الراوى لا فى جملة القصة فما روى فى الجماعة أقوى فى النفوس وأقرب إلى السلامة من الغلط مما يرويه الواحد عاريا عن قصته المشهورة . الرابع أن يكون راويه معروفاً بزيادة التيقظ وقلة الغلط فالثقة بروايته عند الناس أشد . الخامس أن يقول أحدهما سمعنا النبى عليه السلام والآخر أن يقول كتب إلى بكذا فان التحريف والتصحيف فى المكتوب أكثر منه فى المسموع . السادس أن يتطرق الخلاف إلى أحد الخبرين أنه موقوف على الراوى أو مرفوع فالمتفق على كونه مرفوعا أولى . السابع أن يكون منسوبا إليه نصا وقولا والآخر ينسب إليه اجتهاداً بأن يروى أنه كان فى زمانه أو فى مجلسه ولم ينكره فما نسب إليه قولا ونصا أقوى لأن النص غير محتمل وما فى زمانه ربما لم يبلغه وما فى مجلسه ربما غفل عنه . الثامن أن يروى أحد الخبرين عمن تعارضت الرواية عنه فنقل عنه أيضاً ضده فيقدم عليه مالم يتعارض لأن المتعارض متساقط فيبقى الآخر سليما عن المعارضة . التاسع أن يكون الراوى صاحب الواقعة فهو أولى بالمعرفة من الأجنبى فرواية ميمونة تزوجنى النبى عليه السلام ونحن حلال لأن بعدما رجع مقدمة على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام . العاشر أن يكون أحد الراويين أعدل وأوثق وأضبط وأشد تيقظاً وأكثر تحريا . الحادى عشر أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة فهو أقوى لأن ماراه مالك رحمه الله حجة واجماعا إن لم يصلح حجة فيصلح للترجيح لأن المدينة دار الهجرة ومهبط الوحى الناسخ فيبعد أن ينطوى عليهم . الثانى عشر أن يوافق أحد الخبرين مرسل غيره فيرجح به من يرجح بكثرة الرواة لأن المرسل حجة عند قوم فان لم يكن حجة فلا أقل من أن يكون مرجحاً . الثالث عشر أن تعمل الأمة بموجب أحد الخبرين فانه إذا احتمل أن يكون عملهم بدليل آخر فيحتمل أن يكون هذا الخبر فيكون صدقه أقوى فى النفس . الرابع عشر أن يشهد القرآن أو الاجماع أو النص المتواتر أو دليل العقل لوجوب العمل على وفق الخبر فيرجح به ﴿ فان قيل ﴾ ذلك قاطع فى تصديقه قلنا لا بل يتصور أن يكذب على النبى عليه السلام فيما يوافق القرآن والاجماع فيقول سمعت مالم يسمعه وإنما يجب صدقه إذا اجتمعت الأمة على صدقه لا إذا اجتمعت على عمل يوافق خبره ولعله عن دليل آخر . الخامس عشر أن يكون أحدهما أخص والآخر أعم فيقدّم ماهو أخص بالمقصود كتقديم قوله فى الرقة ربع العشر فى إيجابه على الطفل والبالغ على قوله رفع القلم عن ثلاثة لأن هذا تعرض لنفى الخطاب العام وليس بتعرض للزكاة ولا لسقوط الزكاة عن الولى باخراج زكاته والحديث الأوّل متعرض لخصوص الزكاة ومتناول لعموم مال الصبي فهو أخص وأمس بالمقصود . السادس عشر أن يكون أحدهما مستقلا بالافادة ومعارضه لا يفيد إلا بتقدير إضمار أو حذف وذلك مما يتطرق إليه زيادة التباس لا يتطرق إلى المستقل .

السابع عشر أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر فالكثرة تقوى الظن ولكن رب عدل أقوى فى النفس من عدلين لشدة تيقظه وضبطه والاعتماد فى ذلك على ما غلب على ظن المجتهد ، هذا ما يوجب الترجيح لأمر فى سند الخبر أو فى متنه . وقد يرجح لأمور خارجة عنها وهى خمسة : الأول كيفية استعمال الخبر فى محل الخبر كقوله لا نكاح إلا بولى مع قوله الأيم أحق بنفسها من وليها لأنا نحمل ذلك على أنها أحق بنفسها فى الأذن لا فى العقد واللفظ يعم الاذن والعقد وهم يحملون خبرنا على الصغيرة أو الأمة أو النكاح من غير كفء والخلاف واقع فى الكبيرة وهم صرفوا خبرنا عن محل الخلاف ونحن استعملنا الخبرين فى الكبيرة فتأويلنا أقرب فانه لا ينبو عنه اللفظ بل كان اللفظ محتملا لها أما تنزيل خبرنا على الصغيرة والأمة فبعيد . الثانى أن يكون أحد الخبرين يوجب غضا من منصب الصحابة فيكون أضعف كما رووا من أمر النبى صلى الله عليه وسلم الصحابة باعادة الوضوء عند القهقهة لخبرنا وهو قوله كان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا إلا من جنابة لا من بول أو غائط أو نوم وليس فيه القهقهة فهو أولى من خبرهم . الثالث أن يكون أحد الخبرين متنازعا فى خصوصه والآخر متفق على تطرق الخصوص إليه فقد قال قوم انه يسقط الاحتجاج به فان لم يصح ذلك فيدل على ضعفه لا محالة . الرابع أن يكون أحد الخبرين قد قصد به بيان الحكم المتنازع فيه دون الآخر كقوله أيما إهاب دبغ فقد طهر لم يفرق فيه بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل فدلالة عمومه على جلد ما لا يؤكل أقوى من دلالة نهيه عن افتراش جلود السباع لأنه ما سيق لبيان النجاسة والطهارة بل ربما نهى عن الافتراش للخيلاء أو لخاصية لا نعقلها . الخامس أن يتضمن أحد الخبرين إثبات ما ظهر تأثيره فى الحكم دون الآخر حتى تقدم رواية عائشة وابن عمر وابن عباس أن بريرة أعتقت تحت عبد على ماروى أنها أعتقت تحت حر لأن ضرر الرق فى الخيار قد ظهر أثره ولا يجرى ذلك فى الحر

القول فيما يظن انه ترجيح وليس بترجيح * وله أمثلة ستة :

﴿ الأول ﴾ أن يعمل أحد الراويين بالخبر دون الآخر أو يعمل بعض الأمة أو بعض الأئمة بموجب أحد الخبرين فلا يرجح به إذ لا يجب تقليدهم فالمعمول به وغير المعمول به واحد ﴿ الثانى ﴾ أن يكون أحدهما غريبا لا يشبه الأصول كحديث القهقهة وغرة الجنين وضرب الدية على العاقلة وخبر نبيذ التمر ودفع القيمة فى إحدى عينى الفرس فهذه الأحاديث لو صحت لا تؤخر عن معارضها الموافق للأصول لأن للشارع أن يتعبد بالغريب والمألوف نعم لو ثبت التقاوم بين الخبرين تساقطا ورجعنا إلى القياس وذلك ليس من الترجيح فى شىء ﴿ الثالث ﴾ الخبر الذى يدرأ الحد لا يقدم على الموجب وإن كان الحد يسقط بالشبهة وقال قوم الرافع أولى وهو ضعيف لأن هذا لا يوجب تفاوتا فى صدق الراوى فيما ينقله من لفظ الايجاب أو الاسقاط ﴿ الرابع ﴾ إذا روى خبران من فعل النبى صلى الله عليه وسلم أحدهما مثبت والآخر ناف فلا يرجح أحدهما على الآخر لاحتمال وقوعهما فى حالين فلا يكون بينهما تعارض وقد بينا فى باب أفعال النبى عليه السلام محل امتناع التعارض بين الفعلين ﴿ الخامس ﴾ خبر يتضمن العتق والآخر يتضمن نفيه قال قوم من أهل العراق المثبت للعتق أولى لغلبة العتق ولأنه لا يقبل الفسخ وهذا ضعيف لأن هذا لا يوجب تفاوتا فى صدق الراوى وثبوت نقله ﴿ السادس ﴾ الخبر الحاظر لا يرجح على المبيح على ماظنه قوم لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوى فيهما على وتيرة واحدة

الباب الثانى فى ترجيح العلل ، ومجامع ما يرجع إليه ترجيح العلل خمسة :

(الأول) ما يرجع إلى قوة الأصل الذى معه الانتزاع فان قوة الأصل تؤكد العلة . الثانى ما يرجع إلى تقوية نفس العلة فى ذاتها .

الثالث مايرجع الى قوةطريق إثبات العلة من نص أو إجماع أوأمارة . الرابع مايقوّى حكم العلة الثابت بها . الخامس أن تتقوّى بشهادة الأصول وموافقتها لها * القسم الأول : مايرجع الى قوة الأصل وهى عشرة : الأول أن تكونا إحدى العلتين منتزعة من أصل معلوم استقراره فى الشرع ضرورة والأخرى من أصل معلوم لكن بنظر ودليل فانهما وإن كانا معلومين لجاحد الضرورى يكفر وجاحد النظرى لايكفر فذلك أقوى ﴿فان قيل﴾ أليس قد قدمتم أنه لا يقدّم معلوم على معلوم (قلنا) العلتان مظنونتان وإنما المعلوم أصلاهما والترجيح للعلة المظنونة . الثانى أن يكون أحد الأصلين محتملا للنسخ أو ذهب بعض العلماء إلى نسخه فما سلم عن الاختلاف والاحتمال أولى وأقوى . الثالث أن يثبت أصل إحدى العلتين بخبر الواحد والآخر بخبر متواتر وأمر مقطوع به فان العمل بخبر الواحد وإن كان واجباً قطعا فهو حق بالاضافة إلى من ظن صدق الراوى والآخر حق فى نفسه مطلقا لا بالاضافة . الرابع أن يكون أحد الأصلين ثابتا بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة فانه يرجح الأول عند من يرجح بكثرة الرواية ولا يرجح عند من لا يرى ذلك . الخامس أن يكون أحد الأصلين ثابتا بعموم لم يدخله التخصيص فيقدم على ما ثبت بعموم دخله التخصيص لضعفه . السادس أن يكون أحد الأصلين ثابتا بصريح النص والآخر ثبت بتقدير اضمار أو حذف دقيق فالنص الصريح أولى . السابع أن يكون أحد الأصلين أصلا بنفسه والآخر فرعا لأصل آخر فالفرع ضعيف عند من جوز القياس عليه والأظهر منع القياس عليه ، وكذلك أصل ثبت بخبر الواحد أقوى من أصل ثبت بالقياس على خبر الواحد . الثامن أن يكون أحد الأصلين مما اتفق القائسون على تعليله والآخر اختلفوا فيه فالمتفق على تعليله من القائسين وإن لم يكونوا كل الأمة أقرب إلى كونه معلوما من المختلف فيه . التاسع أن يكون دليل أحد الأصلين مكشوفا معينا والآخر أجمعوا على أنه ثابت بدليل فان لم يكن معينا فيقدم المكشوف لأنه يمكن معرفة رتبته وتقديمه على غيره والمجهول لايدرى ما رتبته وما وجه معارضته لغيره ومساواته له . العاشر أن يكون أحد الأصلين مغيراً للنفى الأصلى والآخر مقرراً فالمغير أولى لأنه حكم شرعى وأصل سمعى والآخر نفى للحكم على الحقيقة * القسم الثانى : مالا يرجع إلى الأصل وترجع الى بقية الأقسام الأربعة نوردها من غير تفصيل لتعلق بعضها بالبعض ويرجع ذلك الى قريب من عشرين وجها : الأول أن تثبت إحدى العلتين بنص قاطع وهذا قد أورد فى الترجيح وهو ضعيف لأن الظن ينمحى فى مقابلة القاطع فلا يبقى معه حتى يحتاج الى ترجيح اذ لو بقى معه لتطرق شكنا اليه ويخرج عن كونه معلوما وقد بينا أنه لا ترجيح لمعلوم على معلوم ولا لمظنون على مظنون (١) . الثانى أن تعتضد احدى العلتين بموافقة قول صحابى انتشر وسكت عنه الآخرون وهذا يصح على مذهب من لا يرى ذلك اجماعا أما من اعتقده اجماعا صار عنده قاطعا ويسقط الظن فى مقابلته . الثالث أن تعتضد بقول صحابى وحده ولم ينتشر فقد قال قوم قوله حجة فان لم يكن حجة فلا يبعد أن يقوى القياس به فى ظن مجتهد اذ يقول ان كان ما قاله عن توقيف فهو أولى وان كان قال ماقاله عن ظن وقياس فهو أولى بفهم مقاصد الشرع منا ويجوز أن لا يترجح عند مجتهد . الرابع أن يترجح بموافقته بخبر مرسل أو بخبر مردود عنده لكن قال به بعض العلماء فهذا مرجح بشرط أن لا يكون قاطعا ببطلان مذهب القائلين به بل يرى ذلك فى محل الاجتهاد . الخامس أن تشهد الأصول بمثل حكم احدى العلتين أعنى لجنسها لا لعينها فانه إن شهدت لعينها كان قاطعا رافعا للظنون إلى النيات وشهادة الكفارات لاستواء البدل والمبدل فى النية فهذا أيضا يصلح للترجيح عند من غلب على ظنه ذلك . السادس أن يكون نفس وجود العلة ضروريا فى أحدهما نظريا فى الآخر فان كانا معلومين

---

(١) ولا لمظنون الخ فى نسخة ولا لمعلوم على مظنون ولعل الظاهر ولا لمظنون على معلوم تأمل كتبه مصححه

أو كان أحدهما متيقنا والآخر مظنونا فان من أوصاف العلة ما يتيقن ككون البر قوتا وكون الخمر مسكراً ومنه ما يظن ككون الكلب نجسا إذا عللنا منع بيعه بنجاسته وككون التراب مبطلا رائحة النجاسة اذا ألقى فى الماء الكثير المتغير لا ساترا ، وكذلك علة مركبة من وصفين : أحدهما ضرورى والآخر نظرى أو أحدهما معلوم والآخر مظنون اذا عارضها ماهو ضرورى الوصفين أو معلوم لوصفين لأن ماعلم مجموع وصفيه أولى مما تطرق الشك أو الظن إلى أحد وصفيه لأن الحكم لامحالة يتبع وجود نفس العلة فما قوى العلم أو الظن بوجود العلة قوى الظن بحكم العلة السابع الترجيح بما يعود إلى التعلق بالعلم بالعلة فاذا كان إحدى العلتين حكما ككونه حراما أو نجساً والأخرى حسيا ككونه قوتا ومسكراً زعموا أن رد الحكم الى الحكم أولى حتى ان تعليل الحكم بالحرية والرق أولى من تعليله بالتمييز والعقل وتعليله بالتكليف أولى من تعليله بالانسانية وهذا من الترجيحات الضعيفة . الثامن أن تكون إحدى العلتين سببا أو سببا للسبب كما لو جعل الزنا والسرقة علة للحد والقطع كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل الخفية علة ومن جعل إيلاج الفرج فى الفرج علة حتى يتعدى الى النباش واللائط لأن تلك العلة استندت الى الاسم الذى ظهر الحكم به ، هذا إذا تساوت العلتان من كل وجه أما اذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر بل بمعنى تضمنه فالدليل متبع فيه كما أن القاضى لايقضى فى حالة الغضب لا للغضب ولكن لكونه ممنوعا من استيفاء الفكر فيجرى فى الحاقن والجائع وهو أولى من التعليل بالغضب الذى ينسب الحكم اليه . التاسع الترجيح بشدة التأثير ولانعنى بشدة التأثير قيام الدليل على كونه علة لأن الدليل يقوم على المعنى الكائن فى نفسه دون الدليل فليكن لكون العلة مؤثرة معنى ثم اذا تحقق ذلك فى نفسه وفى علم الله تعالى ربما نصب الله عليه دليلا معرّفا أو أمارة معلنة وربما لم ينصب دليلا فاذا قوة الدليل المعرف بكونها علة ليس من شدّة التأثير فى شىء بل فسروا شدة التأثير بوجوه : أولها انعكاس العلة مع اطرادها فهى أولى من التى لاتنعكس عند قوم إذ دوران الحكم مع عدمها ووجودها نفيا واثباتا يدل على شدة تأثيرها كشدة الخمر اذ يزول الحكم بزوالها . الثانى أن تكون العلة مع كونها علة داعية الى فعل ماهى علة تحريمه كالشدة فانها محرمة وهى داعية إلى الشرب المحرّم لما فيها من الاطراب والسرور فهى مع تأثيرها فى الحكم أثرت فى تحصيل محل الحكم وهو الشرب . الثالث أن تكون علة ذات وصف واحد وعارضها علة ذات أوصاف فقال قوم الوصف الواحد أولى لأن الحكم الثابت به المخالف للنفى الأصلى أكثر فكان تأثيره أكثر فروعا فهى أكثر تأثيرا ، وقال قوم ذات أوصاف أولى لأن الشريعة حنيفية فالباقى على النفى الأصلى أكثر ولا يبعد أن يغلب على ظن المجتهد شىء من ذلك . الرابع أن تكون إحداهما أكثر وقوعا فهى أكثر تأثيرا فتكون أولى وهذا بعيد لأن تأثير العلة انما يكون فى محل وجودها أما حيث لاوجود لها كيف يطلب تأثيرها . الخامس علة يشهد لها أصلان أولى مما يشهد لها أصل واحد عند قوم وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا وان كان متساويا فهو ضعيف ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد به وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر مثاله انا إذا تنازعنا فى أن يد السوم لم توجب الضمان فقال الشافعى رحمه الله علته أنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداه إلى المستعير ، وقال الخصم بل علته أنه أخذ ليتملك فيشهد للشافعى فى علته رحمه الله يد الغاصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لأبى حنيفة رحمه الله الا يد الرهن فلا يبعد أن يغلب رجحان علة الشافعى عند مجتهد ويكون كل أصل كأنه شاهد آخر وكذلك الربا إذا علل بالطعم يشهد له الملح أيضاً وان علل بالقوت لم يشهد له فلا يبعد أن يكون ذلك من الترجيحات . العاشر من الترجيحات العلة المثبتة للعموم الذى منه الاستنباط فهى أولى من المخصصة قال الله تعالى « أولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا » فبرزت علة تقتضى إخراج المحرم والصغيرة من العموم وبرزت علة أخرى

توافق العموم فالذى ينفى العموم لمجرده حجة فلا أقل من الترجيح به ، وقال قوم المخصصة أولى لأنها عرفت مالم يعرف العموم فأفادت والعلة المقررة للعموم لم تفد مزيدا فكانت أولى كالمتعدية فانها أولى من القاصرة عند قوم وهذا ضعيف لأن المتعدية قررت الملفوظ وألحقت به المسكوت وأفادت والقاصرة لم تفد شيئا حتى قال قائلون هى فاسدة فتخيل قوم لذلك ترجيح المتعدية وليس ذلك بصحيح أيضا وأما المخصصة فخالفت موجب العموم فكانت أضعف من التى لم تخالف . الحادى عشر ترجيح العلة بكثرة شبهها بأصلها على التى هى أقل شبها بأصلها وهذا ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه فى الوصف الذى لا يتعلق الحكم به موجبا للحكم ، ومن رأى ذلك موجبا فغايته أن تكون كعلة أخرى ولا يجب ترجيح علتين على علة واحدة لأن الشىء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت بأحد هذه الأصول ويقرب من هذا قولهم رد الشىء إلى جنسه أولى من رده إلى غير جنسه حتى يكون قياس الصلاة على الصلاة أولى من قياسها على الصوم والحج لأنه أقرب شبها به وهذا ليس ببعيد لأن اختلاف الأصول يناسب اختلاف الأحكام فاذا كان جنس المظنون واحداً كان التفاوت أغلب على الظن وعن هذا جعل مجرد الشبه حجة عند قوم . الثانى عشر علة أوجبت حكما وزيادة مرجحة على مالا يوجب الزيادة عند قوم لأن العلة تراد لحكمها فما كانت فائدتها أكثر فهى أولى حتى قالوا ما أوجب الجلد والتغريب أولى مما لا يوجب الا الجلد وعلى مساقه قالوا علة تقتضى الوجوب أولى مما تقتضى الندب وما تقتضى الندب أولى مما تقتضى الاباحة لأن فى الواجب معنى الندب وزيادة . الثالث عشر ترجيح المتعدية على القاصرة وهو ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لأن كثرة الفروع بل وجود أصل الفروع لا تبين قوة فى ذات العلة بل ينقدح أن يقال القاصرة أوفق للنص فهى أولى . الرابع عشر ترجيح الناقلة عن حكم العقل على المقررة لأن الناقلة اثبتت حكما شرعيا والمقررة ما أثبتت شيئا وقال قوم بل المقررة أولى لأنها معتضدة بحكم العقل الذى يستقل بالنفى لولا هذه العلة ومثاله علة تقتضى الزكاة فى الخضراوات وأخرى تنفى الزكاة وعلة توجب الربا فى الأرز وأخرى تنفى ﴿فان قيل﴾ فلم صحت العلة المبقية على حكم الأصل ولم تفد شيئا لأنها لو لم تكن علة لكنا نبقى الحكم أيضا ﴿ قلنا ﴾ إن كان الأمر كذلك فلا يصح كمن علل ليدل على أن هبوب الرياح لا يوجب الصوم والوضوء بل ينبغى أن يقتضى تفصيلا لا يقتضيه العقل أو تقتضى زيادة شرط أو اطلاقا لا يقتضيه العقل كما لو نصب علة لجواز بيع غير القوت فان تخصيص غير القوت عن القوت مما لا يقتضيه العقل . الخامس عشر تقديم العلة المثبتة على النافية قال به قوم وهو غير صحيح لأن النفى الذى لا يثبت الاشرعا كالاثبات وإن كان نفيا أصليا يرجع الى ماقدمناه من الناقلة والمقررة وقد قال الكرخى العلة الدارئة للحد أولى من الموجبة وهذا يصح بعد ثبوت قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ولا يجرى فى العبادات والكفارات وما لا يسقط بالشبهات بل اذا كان للوجوب وجه وللسقوط وجه وتعارض الوجهان كان المحل محل شبهة فيسقط لعموم الخبر لا لترجيح الدارئة على الموجبة ، السادس عشر ترجيح علة هى بطريق الأولى على ماهى مثل كتعليل قبول شهادة التائب وقياسه على ماقبل اقامة حد القذف وتعليل وجوب كفارة العمد وقياسه على الخطأ وتعليل صحة النكاح عند فساد التسمية قياسا على ترك التسمية وإن كان ذلك بطريق الأولى فهو أقوى . السابع عشر رجح قوم العلة الملازمة على التى تفارق بعض الأحوال وهو ضعيف إذ رب لازم لا يكون علة كحمرة الخمر بل كوجود الخمر والبر . الثامن عشر رجح قوم علة انتزعت من أصل سلم من المعارضة على علة انتزعت من أصل لم يسلم من المعارضة بمثلها . التاسع عشر رجح قوم علة توجب حكما أخف لأن الشريعة حنيفية سمحة ورجح آخرون بالضد لأن التكليف شاق ثقيل فهذه ترجيحات ضعيفة . العشرون ترجيح علة توجب فى الفرع مثل حكمها على علة توجب فى الفرع

خلاف

خلاف حكمها كتعليل الشافعي رحمه الله في مسئلة جنين الأمة يوجب حكما مساويا للأصل في التسوية بين الذكر والأنثى وتعليل أبي حنيفة رضى الله عنه يوجب الفرق بين الذكر والأنثى في الفرع إذ أوجب في الأنثى من الأمة عشر قيمتها وفي الذكر نصف عشر قيمته والأصل هو جنين الحرة وفي الذكر والأنثى منه خمس من الابل والعلة التي تقطع النظر عن الأنوثة والذكورة أولى لأنها أوفق للأصل فهذه وجوه الترجيحات وبعضها ضعيف يفيد الظن لبعض المجتهدين دون بعض . ويمكن أن يكون وراء هذه الجملة ترجيحات من جنسها وفيما ذكرناه تنبيه عليها إن شاء الله تعالى . هذا تمام القول في القطب الرابع وبه وقع الفراغ من الأقطاب الأربعة التي عليها مدار أصول الفقه وبالله التوفيق . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليما

(تم)

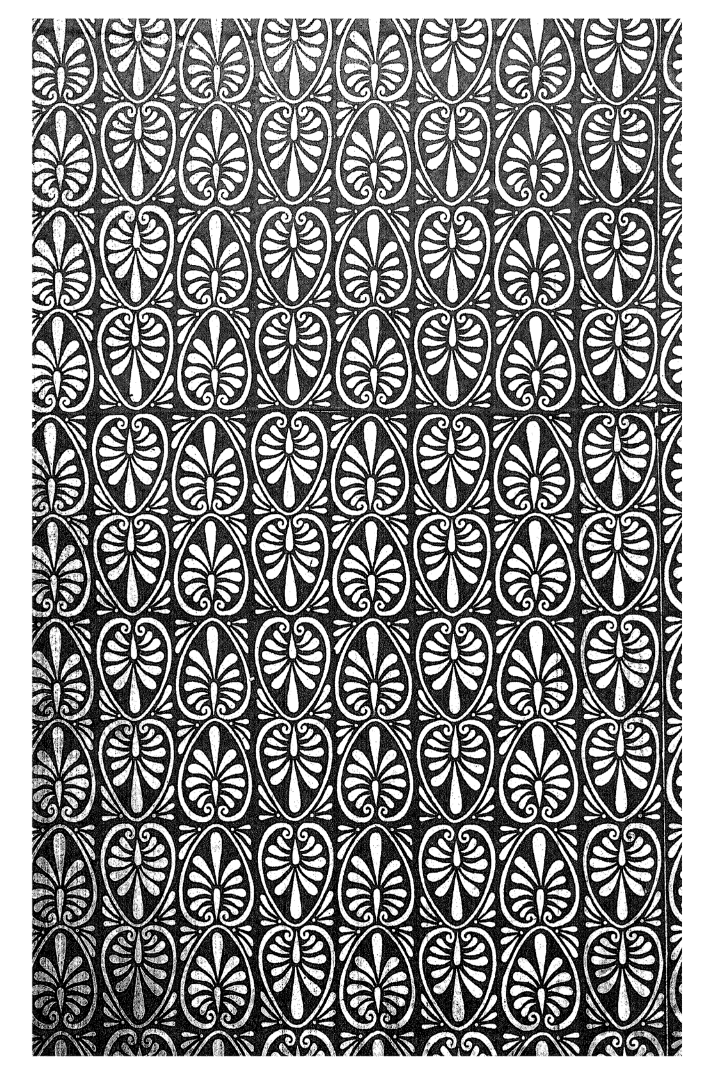
تم بحوله تعالى طبع كتاب المستصفى للامام الهمام حجة الاسلام أبو حامد الغزالي عليه رحمة الولي الوالي في شهر جمادى الأولى من شهور سنة ١٣٥٦ هجرية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التحية على نفقة حضرة الحاج (مصطفى محمد) صاحب المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد على بمصر

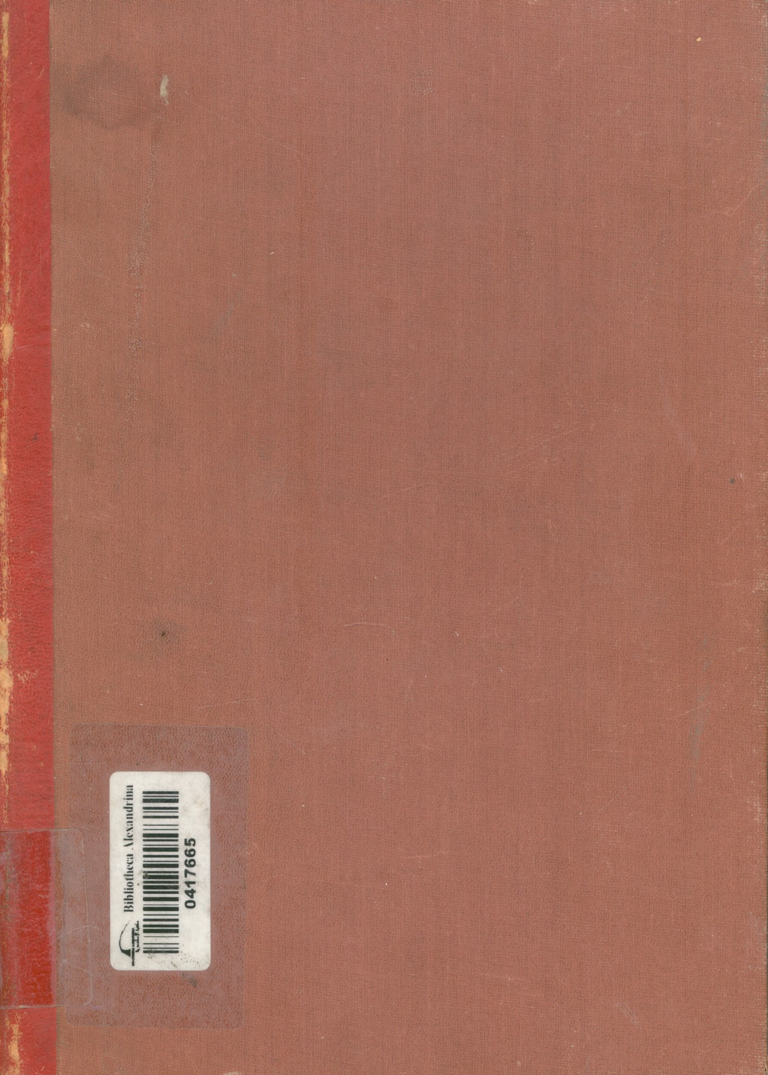
فهرست الجزء الثانى من كتاب المستصفى فى الأصول لحجة الاسلام الامام الغزالى

(تم الفهرس)








Bibliotheca Alexandrina
0417665